This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

ANDOVER-HARVARD LIBRARY
AH 48CJ R
Harvard Depository
Brittle Book

NT. Comp
656

531 Hofmann

Transferred to
THE LIBRARY OF THE DIVINITY SCHOOL,
September, 1898.

Die heilige Schrift

neuen Testaments.

Die heilige Schrift neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Johann Christian Konrad
Dr. J. Chr. K. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Erster Theil.

Die Aufgabe. Ausgangspunkt der Untersuchung. Der erste und zweite Brief Pauli an die Thessalonicher.

Zweite vielfach veränderte Auflage.

Nördlingen.
Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1869.

III 14348

1871, Nov. 8.
Minot Fund.
Ier Theil, II^er Abth. 2, 3,
III^er IV^er 1, 2.

9
(624)

Inhaltsverzeichniß.

Die Aufgabe S. 1.

Unsicherheit der Lehre von der heiligen Schrift neuen Testaments S. 1. Chemnitz S. 1. Die lutherische Dogmatik S. 8. Philippi S. 11. Schleiermacher S. 23. Rothe S. 26. Beck S. 41. Das Grundgebrechen der Lehre von der heiligen Schrift S. 48. Die Aufgabe dieses Werks S. 55.

Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften S. 57.

Ausgangspunkt ihrer Untersuchung S. 59.

Gal. 1, 11—2, 14 S. 60.

1, 11—12 S. 60. 1, 13—14 S. 63. 1, 15—17 S. 66. 1, 18—20 S. 74. 1, 21—24 S. 78. 2, 1—3 S. 81. 2, 4—5 S. 89. 2, 6—10 S. 94. 2, 11—14 S. 105. Geschichtlicher Inhalt von Gal. 1, 11—2, 14 S. 113.

Vergleichung der Apostelgeschichte mit Gal. 1, 11—2, 14 S. 116.

Der erste Brief Pauli an die Thessalonicher S. 147.

Der am frühesten geschriebene paulinische Brief ist der erste an die Thessalonicher S. 149. Die Ueberschrift des Briefs S. 153. Der Apostel versichert die Gemeinde der stetigen Danksagung ihrer Lehrer um sie 1, 2—10 S. 158. Der Apostel erinnert die Gemeinde an sein und seiner Gefährten Verhalten bei ihr 2, 1—12 S. 171. Der Apostel versichert die Gemeinde seines und seiner

Gefährten Andenkens an sie 2, 13—3, 13 S. 185. Vermahnung gegen Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens und Selbstsucht in Handel und Wandel 4, 1—8 S. 216. Lob in Betreff der Christenliebe und Ermahnung zu ihr und einem geordneten Arbeitsleben 4, 9—12 S. 227. Belehrung über die Auferstehung der entschlafenen Mitchristen 4, 13—18 S. 231. Abweisung der Frage nach dem Wann des Tages des Herrn und Anweisung zu einem dem allein nothwendigen Wissen davon entsprechenden Verhalten 5, 1—11 S. 244. Gelegentliche Ermahnungen zum Zweck der Ausgestaltung des christlichen Lebens der Einzelnen und der Gemeinde sammt darauf gerichtetem Wunsche 5, 12—24 S. 258. Schluß des Briefs 5, 25—28 S. 271. Ueberblick des Briefs S. 274. Aechtheit des Briefs S. 280.

Der zweite Brief Pauli an die Thessalonicher S. 289.

Welch Lob und welche Hoffnung die Gemeinde in ihrer Bedrängniß hat 1, 3—12 S. 291. Warnung vor aller Täuschung, als ob der Tag des Herrn schon da sei, und Erinnerung an den Menschen der Sünde, welcher zuvor kommen muß 2, 1—8 S. 308. Wozu die Erscheinung dieses Menschen der Sünde den Ungläubigen gedeihen soll, im Gegensatze zu dem Heile, zu welchem der Gemeinde die Verkündigung der apostolischen Botschaft gediehen ist 2, 9—17 S. 336. Abschluß des bisherigen Briefs 3, 1—3 S. 348. Angehängte Ermahnung in Betreff frommen Müßiggangs 3, 4—16 S. 349. Eigenhändige Unterschrift 3, 17—18 S. 357. Aechtheit des Briefs S. 359. Rückblick auf Veranlassung, Inhalt und Gang des Briefs S. 364. Daß Paulus diesen Brief nicht vor dem andern an die Gemeinde Thessalonich's geschrieben hat S. 365.

Die Aufgabe.

Die Aufgabe.

Die heilige Schrift neuen Testaments zum Gegenstande einer zusammenhängenden geschichtlichen Untersuchung zu machen, hat mich die Hoffnung bestimmt, eine solche Untersuchung derselben werde zum Ergebnisse haben, daß sie sich als die heilige Schrift, welche sie meinem Glauben ist, auch wissenschaftlich erweist. Denn sowohl hinsichtlich des Umfangs, als hinsichtlich des Sinnes, in welchem sie heilige Schrift ist, und nicht minder hinsichtlich der Art und Weise, wie die Kirche vor sich selbst rechtfertigen kann und soll, daß sie ihr dieß ist, scheint es mir an derjenigen Klarheit und Sicherheit zu fehlen, welche bei den Theologen der auf die Schrift sich gründenden Kirche zu finden sein sollte. Was erforderlich ist, um dem abzuhelfen, wird sich herausstellen, wenn wir uns vergegenwärtigen, worin die bisherige Unklarheit und Unsicherheit besteht. Ich werde mich aber darauf beschränken, sie in Betreff der neutestamentlichen Schrift aufzuzeigen, da auch mein Versuch, ihr abzuhelfen, innerhalb dieser Gränze bleiben muß.

Unsicherheit der Lehre von der heiligen Schrift neuen Testaments.

Als sich die Lehre von der heiligen Schrift, zunächst im Gegensatze gegen die papistische Lehre von den Traditionen, auszugestalten anfing, war darüber keine Frage, daß die Schrift durch Eingebung des heiligen Geistes entstanden sei. Daher kam dieß auch nur in so fern zur Sprache, als zu zeigen war, daß es ihr ebenbürtige Traditionen nicht gebe, noch geben könne. Zu

Chemnitz.

diesem Behufe sehen wir Chemnitz[1]) darthun, daß die heiligen Schriften neuen Testaments dazu verfaßt worden seien, damit die Christenheit die von Christo und den Aposteln mündlich verkündigte Lehre, so viel sie bedurfte, um darnach zu glauben und zu leben, für alle Folgezeit schriftlich besäße. Aber gleich dieser Nachweis leidet an zwei Gebrechen. Erstlich hat Chemnitz den nächsten Zweck, für welchen die einzelnen Schriften verfaßt worden sind, zu sehr außer Acht gelassen oder auch mißkannt. Er mißversteht die Ueberschrift des ersten Briefs an die Korinther dahin, als habe ihn Paulus nicht blos für diese eine Gemeinde, sondern für Alle bestimmt, die Christi Namen anrufen[2]); er sieht den zweiten Brief an Timotheus so an, als habe ihn der Apostel, da er dem Tode nahe war, der Kirche als seinen letzten Willen hinterlassen[3]); er sagt von dem Briefe an die Römer, der Apostel habe ihn, da er nach Jerusalem, gleich als zum Tode reiste, für den Fall seines Todes geschrieben, um schriftlich zu hinterlassen, wie er die Heilsbotschaft unter den Heiden verwaltet habe, und an die römische Gemeinde habe er ihn gerichtet, weil von ihr aus sein Bekenntniß am leichtesten allen Gemeinden der Welt kund werden mochte[4]). Gilt schon von diesen Zwecken, daß ihnen die Schriften, welche hiefür verfaßt sein sollen, weder dem Inhalte, noch der Form nach entsprechen, so tritt noch viel mehr jenem allgemeinen Zwecke, zu welchem die neutestamentlichen Schriften insgesammt verfaßt sein sollen, die Wahrnehmung entgegen, daß sie Vieles enthalten, was er nicht erfordern würde, und daß sie das, was sie etwa ihm Entsprechendes enthalten, in einer andern Weise geben, als er es erfordern würde. Keine einzige pauliniſche Schrift ist so angethan, wie es der Fall sein müßte, wenn das Absehen des Apostels über das Bedürfniß seines nächsten Leserkreises hinausginge, und ihrer mehrere sind nicht einmal für Gemeinden bestimmt, sondern für Einzelne und deren besonderes Verhältniß zu ihm.

Dieß ist das eine Gebrechen des von Chemnitz versuchten Nachweises. Das andere liegt darin, daß seine Behauptung, so viel, als für die nachmalige Christenheit nöthig war, finde sich die

---

[1]) Examen conc. Trid. 1615. I. S. 24 ff. [2]) S. 51. [3]) S. 61. [4]) S. 54.

von Christo und den Aposteln mündlich verkündigte Lehre in diesen Schriften verzeichnet, eben eine bloße Behauptung ist. Denn sein Erweis einer solchen Genugsamkeit derselben aus 2 Tim. 3, 16[1]) beruht auf der irrigen Voraussetzung, Paulus verstehe dort unter πᾶσα γραφή nicht blos die vorher genannten ἱερὰ γράμματα, welche Timotheus von Kind auf kannte, sondern zugleich auch die neutestamentlichen Schriften, so weit sie damals schon vorhanden waren, indem er sonst den letzteren göttliche Eingebung und Nützlichkeit zur Lehre absprechen würde. Chemnitz mißkennt den Zusammenhang jener Stelle. Nicht darum ist es dem Apostel zu thun, seinen Gehülfen zu belehren, was alles und was nicht von Gott eingegebene und zur Lehre nützliche Schrift sei, sondern er erinnert ihn, wozu die in seinen und der Gemeinde Händen befindliche Schrift — dieß ist aber keine andere, als die alttestamentliche — bestimmt sei und verwendet werden wolle.

Nachdem Chemnitz, was es um die neutestamentliche Schrift und wozu sie entstanden sei, nur in so unsicherer Weise ausgesagt hat, mangelt seiner Aussage, daß sie durch göttliche Eingebung entstanden sei, diejenige nähere Bestimmtheit, welche erforderlich wäre, um ihr eine ausschließliche, keinen anderweitigen Erzeugnissen oder Ueberlieferungen der neutestamentlichen Zeit zukommende Geltung zu sichern. Denn darüber, daß sie überhaupt inspirirt, durch den Geist Gottes hervorgebracht sei, bestand kein Zweifel. Es handelte sich um die nähere Erkenntniß dieser nicht bezweifelten Thatsache. Ob sie zu einem aus ihrer wirklichen Beschaffenheit erkennbaren derartigen Zwecke hervorgebracht worden sei, daß ihr vermöge desselben solche ausschließliche Geltung zukomme, das war die Frage. Blieb aber dieß unklar, so konnte auch dem andern papistischen Satze, daß der Schrift, zunächst also der neutestamentlichen, die Geltung, welche sie habe, von der Kirche komme, nicht mit dem erforderlichen Nachdrucke widersprochen werden. Nicht von der Kirche, sagt Chemnitz[2]), hat sie ihre Geltung als kanonische Schrift, sondern vor Allem davon, daß sie inspirirt ist, also von dem heiligen Geiste, durch dessen An-

[1]) S. 62 ff. [2]) S. 86.

trieb und Eingebung sie entstanden ist; zum Zweiten hat sie dieselbe von ihren Verfassern, indem sich Gott Männer erkoren hat, sie zu verfassen, und sie mit vielen Wundern und göttlichen Zeugnissen ausgestattet hat, um keinen Zweifel zu lassen, daß das, was sie geschrieben, inspirirt sei; und endlich drittens hat sie dieselbe von der ältesten Kirche, welche ihre Verfasser kannte, welche wußte, was sie geschrieben, und welche nach dem, was sie mündlich von den Aposteln gelehrt worden war, beurtheilen konnte, ob das in Schrift Verfaßte eben dieselbe Lehre sei. Aber es fehlt viel, daß wir uns hiebei beruhigen könnten.

Daß den neutestamentlichen Schriften die Geltung, welche ihnen zusteht, von dem heiligen Geiste zuvörderst und dann von ihren Verfassern kommt, unterliegt ja freilich keinem Zweifel. Aber erstlich ist mit diesem Satze nur wenig gedient, so lange sich nicht klar herausstellt, zu welchem Zwecke der heilige Geist sie hervorgebracht hat, indem sich erst hiernach bemißt, welche Geltung ihnen zusteht. Und zweitens bleibt auch bei Chemnitz die kanonische Geltung derselben in so fern von dem Zeugnisse wenigstens der ältesten Kirche abhängig, als wir ohne ihr Zeugniß keine Sicherheit hätten, daß sie von göttlicher Eingebung herrühren. Er findet dieß offenbar selbst bedenklich, indem er sonst nicht ein anderes Zeugniß hiefür beibrächte, durch welches jenes entbehrlich werden möchte. Mit dem Bemerken, zur Vergewisserung über eine neutestamentliche Schrift, daß sie kanonisch, das heißt, inspirirt sei, werde allerdings nicht blos irgend eine, sondern eine apostolische Verbürgung erfordert, beruft er sich darauf, daß Johannes die Schriften der drei anderen Evangelisten gesehen und anerkannt, daß Paulus seine eigenen Briefe durch ein Erkennungszeichen gesichert, daß Petrus sie gesehen und der Kirche empfohlen, daß Johannes seinen eigenen Schriften sein und der Gemeinde Zeugniß angefügt habe. Allein wie gebrechlich sind diese Stützen für eine so gewichtige Sache! Sind es wirklich Worte des Johannes, die wir Joh. 21, 24—25 lesen, und nicht vielmehr eines Andern, welcher die Erzählung dieses Kapitels beigefügt hat? Und welche Sicherheit wohnt der Nachricht bei, daß er die drei anderen Evangelien anerkannt habe? Wenn Paulus seine Briefe

durch eigenhändig Unterschriebenes beglaubigt hat, so können wir uns doch nur wieder auf die älteste Kirche verlassen, sie werde sich dessen vergewissert haben, daß nur so beglaubigte Briefe des Apostels in den Kanon aufgenommen wurden. Und was endlich die Berufung auf 2 Petr. 3, 15—16 anlangt, so rechnet ja Chemnitz selbst diesen Brief wegen der Unsicherheit der alten Kirche über seinen petrinischen Ursprung unter die deuterokanonischen Schriften.

Wir bleiben also doch wieder auf das Zeugniß der ältesten oder, wie es Chemnitz vorsichtig einschränkt, der apostolischen Kirche angewiesen. Angenommen nun, daß letztere bereits einen neutestamentlichen Kanon hergestellt hat, was doch jedenfalls nur mit großer Einschränkung zugestanden werden kann; angenommen ferner, daß wir uns darauf verlassen dürfen, sie werde sich über die Herkunft der Schriften, welche sie in den Kanon aufnahm, zureichend vergewissert haben: so lehrt uns doch das Beispiel jenes nicht auf uns gekommenen Briefs des Paulus an die korinthische Gemeinde[1]), daß nicht alles, was die ihr durch besondere göttliche Zeugnisse beglaubigten Männer geschrieben haben, Aufnahme gefunden hat. Zufolge dem von Chemnitz benannten Zwecke des Kanons konnte auch gar nicht dieß alles zur Aufnahme bestimmt sein. Aber um so mehr hätten nicht sowohl die Verfasser, als die aufzunehmenden Schriften einer Beglaubigung bedurft, daß sie dazu entstanden und bestimmt waren, das Ganze der Lehre Christi und seiner Apostel schriftlich auf die Nachwelt zu bringen. Uebrigens bleibt auch unersichtlich, worin bei Marcus oder Lucas die sonderlichen göttlichen Bezeugungen, durch welche die Inspiration ihrer Schriften verbürgt worden ist, bestanden haben sollen, während aus dem Vorworte zu dem Werke des Lucas erhellt, daß es in der apostolischen Zeit solcher Schriften bereits eine größere Zahl gegeben hat, welche wohl sämmtlich außerhalb des Kanons blieben. Steht es aber so, dann ist es ja nicht blos ein geschichtliches Zeugniß der apostolischen Kirche, auf welches wir zurückgehen müssen, um die kanonische Geltung der neutestamentlichen Schriften zu begründen; sondern um die Berechtigung ihres Urtheils,

[1]) 1 Kor. 5, 10.

welche Schriften diese Geltung haben sollten und welche nicht, handelt es sich vielmehr.

Unter diesen Gesichtspunkt fällt dann aber auch der Unterschied zwischen unbezweifelt und zwischen zweifelhaft kanonischen Schriften des neuen Testaments, welchen Chemnitz wider die papistische Willkür, den Kanon der Vulgata schlechthin zum Glaubensartikel zu machen, aufrecht erhält. Dreierlei Gründe gibt er an, wegen deren etliche nachmals dem Kanon angehörige Schriften dem Zweifel unterlegen haben, ob sie ihm beizuzählen seien: erstlich weil sich bei den Alten keine hinreichend sicheren und übereinstimmenden Zeugnisse fanden, daß die apostolische Kirche bezeugt habe, sie seien von den Aposteln anerkannt und der Kirche empfohlen worden; zweitens weil nicht hinreichend durch Bezeugung der ältesten und der alten Kirche feststand, daß sie von denen verfaßt worden, deren Namen sie tragen; und drittens weil etliche dieser Schriften zwar von einem Theile der Alten für apostolisch erklärt wurden, Andere aber dem widersprachen. Wo nun, sagt Chemnitz, sichere und übereinstimmende Zeugnisse der alten und ältesten Kirche fehlen, da kann die spätere Kirche eben so wenig Zweifelhaftes gewiß, als Falsches wahr machen[1]). Gegen jenes papistische Belieben ist er hiemit sicherlich im Rechte, aber ob auch an und für sich? Es hat eben mit den Schriften, welche als zweifelhaft kanonisch bezeichnet werden, theilweise wenigstens eine andere Bewandniß, als daß wir es bei der eusebianischen Unterscheidung von Homologumenen und Antilegomenen belassen dürften, und die Gründe, wegen deren sie Chemnitz zweifelhaft gelassen glaubt, können wir eben so wenig unbesehens hinnehmen. Von einer apostolischen Anerkennung und Empfehlung neutestamentlicher Schriften, welche uns von der ältesten Kirche bezeugt sein sollte, während dieß Zeugniß anderen, nachmaligen Bestandtheilen des Kanons abginge, kann ja ohnehin schwerlich die Rede sein. Bei denjenigen Schriften aber, welche nach Etlicher oder Vieler Urtheil den Aposteln, deren Namen sie tragen, nicht angehören, oder welche, ohne sich selbst als apostolische zu bezeichnen, nicht allenthalben dafür

[1]) S. 92.

anerkannt wurden, besteht die Aufgabe, nach den Gründen dieser Verurtheilung oder Ablehnung zu sehen. Denn sollte sich zeigen, daß eine Schrift, wie dies bei der johanneischen Offenbarung der Fall ist, der ältesten Kirche für das Werk eines Apostels und zwar desjenigen Apostels, den sie als ihren Verfasser benennt, gegolten hat, und erst nachmals und aus anderen, als geschichtlichen Gründen ihm abgesprochen oder aus dem Kanon ausgeschlossen worden ist; so wäre es Unrecht, sie lediglich deshalb, weil dies im Laufe der ersten Jahrhunderte vorgekommen ist, für einen nur zweifelhaft kanonischen Bestandtheil der neutestamentlichen Schrift zu achten, indem hier ein Widerspruch oder ein Zweifel vorliegt, über dessen Berechtigung die Kirche jederzeit selbstständig zu urtheilen vermag. Die eusebianische Unterscheidung darf also nicht ohne Weiteres für die Kirche aller Folgezeit maßgebend bleiben, daß alle neutestamentlichen Schriften, die er unter die Antilegomena rechnet, ohne Prüfung der Gründe, aus denen er dies thut, für zweifelhaft kanonisch oder deuterokanonisch geachtet würden.

Nach allem dem können wir nicht sagen, daß damals, als sich die Lehre von der heiligen Schrift im Gegensatze gegen die papistische Lehre von den Traditionen auszugestalten anfing, die erforderliche Klarheit und Sicherheit darüber erzielt worden sei, was es heißen wolle, daß man die Schriften des neutestamentlichen Kanons inspirirt nennt, oder darüber, was uns dessen versichere, daß sie es sind, oder endlich darüber, in welchem Umfange der neutestamentliche Kanon wirklich und in Wahrheit Kanon sei. Denn darf aus den Antilegomenen keine Lehre entnommen werden, welche nicht in den Homologumenen ihren sichern und klaren Grund hat, und nichts, was strittig ist, aus ihnen bewiesen werden, wenn es sich nicht aus den Homologumenen beweisen läßt[1]); so gehören sie eben so wenig in den neutestamentlichen Kanon, als die Apokryphen in den alttestamentlichen. Wenn es auch sonst mit ihnen nicht ganz dieselbe Bewandniß hat, wie mit letzteren, darin gleichen sie ihnen dann, daß die Homologumena den Kanon

[1]) Chemnitz a. a. O. S. 93.

bilden, nach welchem sie gleich allen anderen Erzeugnissen des christlichen Gemeinlebens zu bemessen und zu beurtheilen sind.

Die lutherische Dogmatik.

Vergleichen wir nun hiemit die Lehre von der heiligen Schrift, wie sie sich nachmals im Zusammenhange eines wissenschaftlichen Lehrganzen bei den lutherischen Theologen ausgeprägt hat; so sehen wir vor Allem den Unterschied von protokanonischen und deuterokanonischen Schriften des neuen Testaments so weit aufgegeben, daß er für die in Rede stehende Lehre keine Bedeutung mehr hat. Unter dem Vorgeben, nicht über die göttliche Eingebung, noch über die kanonische Geltung der als deuterokanonisch bezeichneten Schriften, sondern nur über ihre menschlichen Verfasser sei in der ältesten Kirche Zweifel gewesen, und auch dies nur theilweise und nur eine Zeit lang, wurde ihnen gleiche Geltung mit den kanonischen zuerkannt[1]). Es liegt zu Tage, daß dieß kein Fortschritt zu größerer Klarheit und Sicherheit über den Umfang der inspirirten Schrift neuen Testaments genannt werden kann, da man sich über den geschichtlichen Unterschied der Homologumena und der Antilegomena eben nur durch eine willkürliche Behauptung hinwegsetzte. Denn thatsächlich verhält es sich ja nicht so, daß der Anspruch des Briefs an die Hebräer oder der johanneischen Offenbarung auf Zugehörigkeit zum Kanon, selbst abgesehen von der Frage nach dem Verfasser der letztern, außer Zweifel gewesen wäre; und was den zweiten Brief Petri anlangt, konnte selbstverständlich dessen petrinischer Ursprung gar nicht bezweifelt werden, ohne daß man auch seine göttliche Eingebung bezweifelte. Die Ausgleichung jenes Unterschieds war also blos eine Sache dogmatischen Beliebens zu besserer Bequemlichkeit.

Nicht viel anders steht es mit der übrigen Ausgestaltung der Lehre. Sie ist eine bloße logische Durchführung des von Chemnitz geltend gemachten Begriffs der Inspiration. Alles, was Allen zu ihrem Heile zu wissen nöthig ist, findet sich vollkommlich in der heiligen Schrift, welche als das geschriebene Wort Gottes durch eine Eingebung des heiligen Geistes entstanden ist, die sich, ohne Unterschied der menschlichen Verfasser, über das Ganze und

[1]) Gerhard loci Ausg. v. Cotta II. S. 186.

alles Einzelne erstreckt: so lautete nun die nicht aus Betrachtung der heiligen Schrift, sondern aus dem Begriffe des geschriebenen Wortes Gottes erwachsene Lehre. Was das heiße, wenn man die Schrift inspirirt nennt, schien hier zu vollkommener Klarheit und Sicherheit gebracht. Aber es war ein bloßer Schein, welcher zerging, sobald man die wirkliche Beschaffenheit der heiligen Schrift dagegen hielt: man mußte ihr, um ihn aufrecht zu erhalten, dieselbe Gewalt anthun, wie der Geschichte des neutestamentlichen Kanons, um den Unterschied der Homologumena und Antilegomena gleichgültig zu machen. Weder den aus der Beschaffenheit des Textes, noch den aus der Beschaffenheit der Sprache erwachsenden Fragen, nicht den schriftstellerischen Eigenthümlichkeiten der Verfasser, noch den nächsten Zwecken und den davon stammenden Besonderheiten der einzelnen Schriften, nicht der Mannigfaltigkeit der Lehrweisen, noch der Verschiedenheit der geschichtlichen Berichte konnte man gerecht werden, ohne mit jener dogmatischen Aussage, was es um die göttliche Eingebung der heiligen Schrift sei, in Widerspruch zu kommen: sie vertrug sich, was die neutestamentliche Schrift anlangt, nur mit einer Evangelienharmonie, nicht aber mit den Evangelien, und nur mit einer Sammlung von Lehrbeweisstellen, nicht aber mit den apostolischen Briefen. Eine nach ihr gebildete Vorstellung von der Schrift würde mit der Wirklichkeit derselben nur eine entfernte Aehnlichkeit haben.

Auch in Betreff der Frage, was uns dessen vergewissere, daß die heilige Schrift inspirirt sei, ist der Fortschritt nur ein scheinbarer. Denn indem man sich auf das Zeugniß des heiligen Geistes berief, meinte man eben nur das Zeugniß, welches er dem Worte Gottes gibt, gleichviel ob es mündlich verkündet wird oder in Schrift verfaßt vorliegt [1]). Daß die Lehre, welche den Inhalt der Schrift ausmacht, die Heilswahrheit ist, dessen versichert ja allerdings der ihr in uns Zeugniß gebende heilige Geist, nicht aber auch dessen, daß die Schriftgestalt dieser Heilswahrheit in einem alle anderen Erzeugnisse des christlichen und kirchlichen Lebens ausschließenden Sinne Werk des heiligen Geistes ist. Da-

[1]) vgl. Gerhard a. a. O. I. S. 9 § 20.

her ist denn auch nur von seiner Bezeugung der Schrift im Allgemeinen die Rede, während man hinsichtlich der Zugehörigkeit der einzelnen Schriften zum Kanon auf das Zeugniß der ältesten Kirche beschränkt blieb[1]). Um so mehr hatte man denn freilich Ursache, sich des Unterschieds von Homologumenen und Antilegomenen zu entschlagen, indem sich eine Unsicherheit über die Zugehörigkeit einzelner Schriften zum Kanon mit einem Unterschiede zwischen der heiligen Schrift und allen anderen Erzeugnissen des christlichen Gemeinlebens, wie man ihn in der Lehre von der Inspiration der erstern aussagte, unmöglich vertrug. Aber wenn man nun durch das Zeugniß des heiligen Geistes, welches der in der Schrift enthaltenen Heilswahrheit vergewissert, auch einer Inspiration der Schrift vergewissert zu sein meinte, welche sich über alles, was die Schriftgestalt der Heilswahrheit ausmacht, erstreckt; so unterschied man nicht zwischen der Frage, was über Gottes Wort, wenn es geschrieben vorliegt, vergewissert, daß es Gottes Wort sei, und zwischen der andern, was uns dessen vergewissere, daß die hier vorliegenden Schriften, gerade diese und alle diese, das geschriebene Wort Gottes sind. Jenes ist eine allgemeine Frage, deren Beantwortung, daß Gottes Wort sich selbst oder daß der Geist Gottes es bezeugt, überall zutrifft, wo Gottes Wort, es sei mündlich oder schriftlich, vorhanden ist[2]). Die andere Frage dagegen bezieht sich auf die besondere Gestalt, in welcher das Wort Gottes hier vorhanden sein soll, und von welcher behauptet wird, sie sei in der Art Werk des heiligen Geistes, daß sie nicht blos Wort Gottes, sondern das ganze Wort Gottes darbietet, und es nicht blos irgendwie darbietet, sondern bis in ihr Einzelnstes dazu ausgeprägt ist, es zu sein.

Als Bestandtheil der ausgebildeten lutherischen Dogmatik ist also die Lehre von der heiligen Schrift allerdings zu einer Klarheit und Sicherheit gelangt, aber hinsichtlich des Umfangs der neutestamentlichen Schrift auf Kosten geschichtlicher Thatsachen, hinsichtlich ihrer göttlichen Eingebung mittelst Hintansetzung ihrer

---

[1]) s. Schmid d. Dogm. d. ev. luth. K. S. 55 f. [2]) vgl. Gerhard a. a. O. I. S. 11 §§ 30. 31.

wirklichen Beschaffenheit, und hinsichtlich der Vergewisserung über ihre göttliche Eingebung vermöge einer Verschiebung des eigentlichen Fragepunkts. Die erzielte Klarheit und Sicherheit war also nur eine trügliche. Und als solche hat sie sich denn auch erwiesen, sobald dem Lehrbegriffe, dessen verstandesmäßige Ausgestaltung auf der Voraussetzung des Glaubens an die Heilswahrheit beruhte, eine nicht auf dieser Voraussetzung beruhende verstandesmäßige Geltendmachung der wirklichen Beschaffenheit und Entstehungsgeschichte der heiligen Schrift entgegentrat. Was hat nun letztere bei denen, welche wieder in jenem Glauben stehen — denn ohne ihn mußte sie nur von der Wahrheit abführen —, für die Herstellung einer wirklich, nicht blos scheinbar, klaren und sichern Lehre von der heiligen Schrift ausgetragen? Ich weiß mir eine Beantwortung dieser Frage nirgend sonst zu erholen, als in der sich nicht blos selbst als kirchlich bezeichnenden, sondern auch als kirchlich vorzugsweise anerkannten Dogmatik Philippi's. Denn nicht bei der Wissenschaft irgend welchen, sondern bei der des lutherisch-kirchlichen Glaubens an die Heilswahrheit suche ich billig den nothwendigen Fortschritt in der zur Rede stehenden Lehre.

Für einen Fortschritt war es bei Philippi immerhin zu ach- Philippi.
ten, und Baumgarten[1]) hätte dieß nicht verkennen sollen, daß er sich in Betreff des Zeugnisses des heiligen Geistes von der Täuschung frei hielt, welche uns in der ältern Dogmatik begegnet ist. Es versiegelt, sagte er von ihm[2]), Gottes Wort in heiliger Schrift, wie es mit dem in der Kirche übereinstimmig heilskräftiges Gnadenmittel der Bekehrung, nicht aber, wie es im Unterschiede von demselben vollkommen reine Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung und darum irrthumslose Norm kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens ist. Neuerdings hat er sich nun freilich der ältern Auffassung wieder zu nähern versucht, aber ohne es weiter zu bringen, als zu einer mittelbaren Verbürgung des in der Schrift enthaltenen ursprünglichen und lautern Gotteswortes. Eine solche findet er nämlich darin gegeben, daß der gläubige

[1]) Protest. Warnung u. Lehre III. S. 29. [2]) Kirchl. Glaubenslehre 1. Aufl. S. 99; vgl. m. Weissagg. u. Erfüllg I. S. 44.

Christ in und mit der Gewißheit, Gottes Wort von der Kirche verkündigt erhalten zu haben, auch dessen vergewissert sei, der gottgewählte Weg, auf welchem die Kirche das ihr hiefür unentbehrliche ursprüngliche Gotteswort überkommen habe, sei kein Irrweg gewesen, und also die Schrift, aus welcher ihr das Wort entstammt, das sie predigt, als apostolische Schrift untrüglich tradirt[1]). Aber was hat die verständige Erwägung, daß die Kirche, um Gottes Wort zu predigen, ein ursprüngliches, ein apostolisches Gotteswort überkommen haben müsse, mit dem Zeugnisse des heiligen Geistes zu schaffen? und daß ursprüngliches und lauteres Wort Gottes in der heiligen Schrift enthalten und aus ihr der Kirche zugekommen sei, ist eine sehr wesentlich andere Gewißheit, als die der älteren Dogmatiker, daß die Schrift das geschriebene Wort Gottes sei. Und wenn dann Philippi andererseits die Schrift als vollkommen reine Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung und darum irrthumslose Norm kirchlicher Lehre und kirchlichen Lebens in so fern verbürgt sein läßt, als wir ihrer Abfassung durch Propheten und Apostel, durch Zeugen, Werkzeuge und Träger der ursprünglichen Offenbarung gewiß sind; so hat er auf die Frage, wodurch und in wie weit wir hierüber gewiß seien, hinsichtlich der neutestamentlichen Schrift keine andere Antwort, als daß sich die Urkirche dessen werde vergewissert haben[2]). Wäre es nun schon eine bedenkliche Sache für die Kirche, ihre Zuversicht, daß sie eine „untrügliche Norm der Heilserkenntniß" besitze, auf menschliche Sorgfalt und Irrthumsfreiheit gründen zu sollen; so wird diese Zuversicht vollends durch die Wahrnehmung gefährdet, daß es die Urkirche gar nicht darauf abgesehen hat, alle apostolischen und nur apostolische Schriftstücke zusammenzubringen. Denn ein Brief, den Paulus an die korinthische Gemeinde gerichtet hat, findet sich nicht im Kanon, und drei geschichtliche Werke des Kanons sind von Nichtaposteln verfaßt. Die letztere Thatsache wendet zwar Philippi[3]) so, daß sie vielmehr zum Beweise dienen soll, wie sehr sich der Urkirche die Begriffe kanonisch und apostolisch deckten, indem dies daraus hervorgehen soll, daß sie die Schriften des Marcus

[1]) Kirchl. Glaubenslehre 2. Aufl. S. 197. [2]) S. 101 f. [3]) S. 103.

und Lucas, welche sie aufnahm, theils nach mündlichen Mittheilungen, theils unter ausdrücklicher Bestätigung der Apostel Petrus und Paulus geschrieben sein ließ. Aber darum sind sie doch immerhin nicht von Aposteln selbst geschrieben; und wollte man auch davon absehen, ob sie wirklich auf solchen Mittheilungen von Aposteln beruhten und solche Bestätigung von Aposteln für sich hatten, oder ob die alte Kirche sie eben nur auf jenen beruhen und diese für sich haben ließ, so reicht doch Beides nicht hin, um kanonische Schriften aus ihnen zu machen, da es zu deren Hervorbringung Philippi zufolge der apostolischen Inspiration, welche er als den höchsten oder absoluten Grad der Erleuchtung bezeichnet[1]), und dieser wiederum in ihrer reinsten und vollsten Energie[2]) bedurfte. Wird also erst durch die sichere Verbürgung apostolischer Abfassung eine heilskräftige Schrift zu einem Bestandtheile des richtschnurlichen Gotteswortes[3]), dann dürfen die Werke des Marcus und Lucas nicht zu letzterm gerechnet werden. Gehören sie aber dennoch dazu, dann beruht die Verbürgung des Kanons durch die Urkirche auf etwas Anderm, als auf der Gewißheit apostolischer Abfassung aller seiner Theile, und ihr Zeugniß, dessen Zuverlässigkeit Philippi ein aprioristisches Postulat des christlichen Vorsehungsglaubens nennt, und welchem er sich in Demuth und Gehorsam zu unterwerfen befiehlt[4]), muß dann anders gemeint sein, als er es verstanden hat.

Daß es in der That anders gemeint ist, erhellt auch aus dem Verhalten der Kirche gegen die johanneische Offenbarung. Denn wie hätte es geschehen können, daß man sie, ohne ihre apostolische Herkunft zu läugnen, vom Kanon ausschloß, wenn es sich mit den Antilegomenen so verhielte, wie Philippi[5]) versichert, daß die Urkirche sie deshalb nicht einreihte, weil sie den apostolischen Namen an der Stirne trugen, ohne ihr Anrecht darauf ausreichend begründen zu können, ob sie gleich wußte, daß einzelne Gemeinden sie für apostolisch hielten? Aber diese ganze Darstellung der Sache ist unrichtig. Denn wie kann man von dem Briefe an die Hebräer sagen, er trage den apostolischen Namen

[1]) S. 153. [2]) S. 160. [3]) S. 114. [4]) S. 115. [5]) S. 103.

an der Stirne? Nicht einmal von den Briefen des Judas und des Jakobus gilt dies, da sich ihre Verfasser nicht als Apostel bezeichnen. Und was soll man sich unter der Urkirche vorstellen, welche diese Schriften nicht in den Kanon aufnahm, weil sie wußte, daß sie zwar einzelnen Gemeinden für kanonisch galten, anderen aber nicht? Sie bestand ja eben aus den Gemeinden, bei welchen jenes, und aus denen, bei welchem dieses der Fall war, und man kann also nur sagen, daß sie selbst zum Theil diese Schriften in ihrem Kanon hatte, zum Theil aber nicht, zumal nicht dieselben Schriften überall außerhalb des Kanons blieben, sondern die einen da, die anderen dort. Wenn endlich Philippi unter der Urkirche dieselbe versteht, welche Chemnitz ecclesia primitiva nennt, so weiß ich nicht, woher ihm bekannt ist, wie sie es in Betreff des Kanons gehalten hat.

Und wie steht nun Philippi selbst zu den Antilegomenen? Vom historischen Standpunkt aus, sagt er[1]), können sie den Homologumenen nicht gleichgestellt werden, weil ihnen, was ihre apostolische Abfassung betrifft, die einstimmige Bezeugung der Urkirche fehlt; dagegen vom dogmatischen Standpunkte aus betrachtet, haben sie das Zeugniß des heiligen Geistes für sich, und stehen ihrem Lehrgehalte nach mit den Homologumenen in nachweisbarer Harmonie. Hieraus folgt ihm, daß nur die Homologumena an sich Regel und Richtschnur sind, die Antilegomena dagegen nur, insofern sie vorher an jenen gemessen worden sind und fortwährend gemessen werden. Jene Gegensetzung eines historischen und eines dogmatischen Standpunkts ist bei Philippi möglich, wenn er das Zeugniß des heiligen Geistes auf die Heilskräftigkeit einer Schrift einschränkt, und ihre Zugehörigkeit zum Kanon von der Verbürgtheit ihres apostolischen Ursprungs abhängig macht, ohne welche sie eben nur heilskräftig, nicht aber normativ, nicht vollkommen reines, richtschnurliches Gotteswort ist. Aber er vermengt dann dreierlei, was auseinandergehalten sein will, die apostolische Abfassung, die Gewißheit derselben und die Einstimmigkeit der Urkirche über sie. Vollkommen reines Gotteswort, müßte er sagen, ist eine Schrift durch ihren apostolischen Ursprung; sie ist uns

[1]) S. 122 ff.

also ersteres, wenn uns letzterer gewiß ist. Aber nicht unsere Gewißheit ihres apostolischen Ursprungs, sondern dieser selbst macht sie zu normativem Gotteswort: wie viel weniger die Einstimmigkeit der Urkirche über ihn! Denn er kann gewiß sein, obgleich es in der alten Kirche solche gab, die ihn bezweifelten oder verneinten, wenn nämlich die Gründe, aus denen sie ihn bezweifelten oder verneinten, so unzweifelhaft nichtig sind, wie jene, welche gegen die johanneische Offenbarung vorgebracht wurden. Sollen nun die Schriften des Marcus und Lucas für normatives Gotteswort gelten, obgleich sie von Nichtaposteln verfaßt worden sind, dagegen die johanneische Offenbarung und der Brief an die Hebräer auch dann nicht, wenn ihre apostolische Herkunft gewiß ist, nur weil dieselbe bei der erstern von Etlichen im Widerspruche mit der kirchlichen Bezeugung aus nichtigen Gründen bezweifelt oder verneint worden, und bei dem letztern einem Theile der alten Kirche verdunkelt gewesen ist? Dies hieße nicht, „der objektiven Macht der Geschichte als einer göttlichen Ordnung in Demuth und Gehorsam sich unterwerfen", sondern die thatsächliche Wahrheit heilsgeschichtlicher Vorgänge menschlichem Irrthum und menschlicher Unkenntniß unterordnen. Es kann sich also, vorausgesetzt, daß die kanonische Geltung neutestamentlicher Schriften von der Gewißheit ihres apostolischen Ursprungs abhängt, eben nur um diese selbst handeln, und nicht um die Einstimmigkeit der alten Kirche über sie. Denn weigert man sich mit Recht, den Abschluß des Kanons zu einem Gesetzesjoche und die Kanonicität der heiligen Schriften zu einer Sache dogmatischer Tradition werden zu lassen[1]; wie vielmehr wäre es eine Versündigung gegen die Kirche und gegen die Schrift zugleich, Irrthum und Unkenntniß maßgebend zu machen für den Umfang des Kanons, und Zufälligkeiten seiner Entstehungsgeschichte die Bedeutung einer göttlichen Ordnung für alle Folgezeit zuzuerkennen!

Wir sehen, Philippi ist, was den Umfang des neutestamentlichen Kanons anlangt, von der unberechtigten Ausgleichung des Unterschieds zwischen Homologumenen und Antilegomenen, welche

[1]) Holtzmann Kanon u. Tradition S. 155 f.

sich die lutherischen Dogmatiker haben zu Schulden kommen lassen, auf Chemnitz und seine Geltendmachung dieses Unterschieds zurückgegangen, aber nur um die Fehler zu wiederholen, welche uns dort bemerklich wurden. Desgleichen hat er, was den Grund unserer Gewißheit anlangt, daß die kanonischen Schriften inspirirt sind, der Verwirrung abgeholfen, in welcher sich diese Lehre bei jenen Dogmatikern dadurch befand, daß sie zwischen dem Zeugnisse des heiligen Geistes für die darin dargebotene Heilswahrheit und zwischen der Bezeugung des sonderlich göttlichen Ursprungs dieser Schriftgestalt derselben nicht unterschieden; aber indem er dann doch wieder auch die Kanonicität der neutestamentlichen Schriften und also ihre Inspiration in diesem engern Sinne wenigstens mittelbar von dem heiligen Geiste bezeugt sein läßt, vermengt er, was verstandesmäßige Erwägung ist, mit dem Zeugnisse des heiligen Geistes, ohne doch damit weiter zu kommen, als zu einer Inspiration des in der Schrift enthaltenen Gotteswort, nicht also der Schrift selber, und ohne des Widerspruchs mit dem wirklichen Bestande der letztern ledig zu gehen, oder die Gewißheit ihrer kanonischen Geltung von der zweifelhaften Voraussetzung ihres durchweg apostolischen Ursprungs abzulösen.

Am Ausführlichsten beantwortet Philippi die dritte Frage, was damit gesagt sei, wenn man die Schrift inspirirt nennt. Er beantwortet sie aber in der Art, daß er voraussetzt, sie sei reine und vollständige Quelle und ausschließliche Norm der Wahrheitserkenntniß, und nun die Frage stellt, aus welchen Gründen sie dieß sei und was sie denn eigentlich dazu mache. Seine Antwort hierauf besteht dann in einer Beschreibung der göttlichen Gabe, welche die Apostel, wie auch früher schon die Propheten des alten Testaments, befähigte, Träger des reinen Gotteswortes zu sein: er bezeichnet sie als die Gabe der Erleuchtung, kraft welcher sie durch den göttlichen Geist in das Offenbarungsobjekt mit ihrem eigenen Geiste so hineinversetzt wurden, daß derselbe das himmlische Offenbarungsbild als reiner Spiegel wiederzustrahlen vermochte[1]), und läßt diese mit dem Namen Inspiration

[1]) S. 150.

bezeichnete Erleuchtung von der kirchlichen durch ihre unbedingte Vollkommenheit und nothwendige Reinheit unterschieden sein. „Die Inspiration der Apostel, sagt er[1]), ist der höchste oder absolute Grad der Erleuchtung, bei welchem kein Irrthum und keine Trübung durch den Menschengeist mehr denkbar ist, und die heilige Schrift ist nun deshalb reine und vollständige Quelle und ausschließliche Norm evangelischer Wahrheitserkenntniß, weil sie die Wirkung der Inspiration oder das Werk inspirirter Propheten und Apostel ist.“ Sie ist dies um so mehr, als wir uns die Inspiration, wie er ein ander Mal sagt[2]), bei den Propheten und Aposteln besonders dann in reinster und vollster Energie wirksam zu denken haben, wenn sie die kanonischen Schriften verfaßten, weil diese von der göttlichen Vorsehung zur bleibenden untrüglichen Norm der Heilserkenntniß bestimmt waren. „Wo etwa der mündlichen apostolischen Verkündigung sich ein trübendes Moment beimischte, da vermochte die göttliche Leitung das sofort auszugleichen und unschädlich zu machen; die für den Kanon bestimmten Schriften aber mußten eben um dieser ihrer Bestimmung willen das vollkommen ungetrübte Bild der göttlichen Offenbarung darstellen.“

Diese Auseinandersetzung Philippi's steht im Einklang mit jener andern, wornach die Gewißheit, daß die neutestamentlichen Schriften inspirirt sind, von der Gewißheit ihres apostolischen Ursprungs abhängt; denn ebenso erscheint hier die Inspirirtheit derselben von der den Aposteln eigenthümlichen Inspiration abhängig. Philippi muß darauf bestehen, daß alle kanonischen Schriften von Propheten oder Aposteln verfaßt seien, weil sie ihm nur dadurch jene untrügliche Norm für die Kirche sind, von der er vorher gezeigt zu haben meint, daß wir sie nothwendig und deshalb auch unzweifelhaft in ihnen besitzen müssen. Hätten wir es hier auch mit den alttestamentlichen Schriften zu thun, so würden wir fragen, woher bekannt sei, daß sie sämmtlich Propheten zu Verfassern gehabt haben, da wir doch von vielen die Verfasser überhaupt nicht wissen, und etliche aus einer Zeit herrühren, aus

[1]) S. 152 f. [2]) S. 150 f.

der wir keine Propheten, oder von Verfassern, die wir nicht als Propheten kennen: wogegen die Berufung Philippi's[1]) auf die Tradition der jüdischen Synagoge oder auf das Zeugniß des Josephus nur bei völlig Unkundigen Etwas verfangen kann. Doch es sind ja unter den neutestamentlichen Schriften und zwar unter den protokanonischen solche, die unbezweifelt von Nichtaposteln herrühren. Mag man deren Verfasser immerhin Apostelschüler nennen und ihre Inspirirtheit, weil angeblich nur Geschichtsbücher der neutestamentlichen Schrift von Nichtaposteln herrühren, auf die Gabe lauterer Auffassung und Wiedergabe der göttlichen Heilsgeschichte einschränken; so bleibt doch die Frage unbeantwortet, in welchem Zusammenhange diese Gabe mit dem Apostelschülerthum stehe.

Philippi setzt uns hierüber eben so wenig ins Klare, als über das Verhältniß der apostolischen Erleuchtung an sich und überhaupt zu derjenigen, welche er für die Abfassung kanonischer Schriften annimmt. Zuerst scheint es, als ob ihm die erstere ausreiche, damit die Schriften der also Erleuchteten reine und vollständige Quelle und ausschließliche Norm der Heilserkenntniß seien: nennt er sie doch absolut und sagt von ihr, daß kein Irrthum und keine Trübung durch den Menschengeist dabei denkbar bleibe. Darnach aber setzt er doch als einen möglichen Fall, daß sich der mündlichen apostolischen Verkündigung ein trübendes Moment beimischte, und nimmt deswegen an, daß bei Abfassung der kanonischen Schriften die apostolische Inspiration noch ganz besonders in reinster und vollster Energie wirksam gewesen sei: ein offenbarer Selbstwiderspruch, den er vergebens zu verdecken sucht. Doch es sei! Wir wollen diese Steigerung als denkbar gelten lassen; die Inspiration der Apostel, dieser höchste oder absolute Grad der Erleuchtung, welche schon an sich vor der kirchlichen Erleuchtung unbedingte Vollkommenheit und eine allen Irrthum ausschließende Reinheit voraus hat, soll bei der Abfassung der kanonischen Schriften noch besonders rein und vollkommen, in reinster und völligster Energie wirksam gewesen sein: um so weniger begreift sich dann,

[1]) zweite Auflage S. 234.

daß sich dennoch ein Gebiet der unbedeutenden Zufälligkeit findet, von welchem Philippi sagt, es scheine nur auf geschichtlichem Wege, nicht dogmatisch bestimmt werden zu können, in wie weit die Inspiration auch hier die menschliche Schwachheit völlig überwunden habe[1]). Wie können „religiös-ethisch völlig indifferente Zufälligkeiten" in die „vollkommen reine Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung" gekommen sein? und wie können Fälle eingetreten sein, wo es der heilige Geist nicht für nöthig achtete, die menschliche Schwachheit zu überwinden[2]), nachdem er doch die Verfasser der heiligen Schriften zu dem Zwecke überkommen hatte, um durch sie eine vollkommen reine Darstellung der ursprünglichen Gottesoffenbarung hervorzubringen?

Eine weitere Verwirrung entsteht, wenn Philippi innerhalb jener vollkommenen Erleuchtung, und zwar wo sie noch besonders vollkommen gewesen sein soll, bei der Abfassung der kanonischen Schriften, noch wieder eine Stufe der Unvollkommenheit und eine Stufe der Vollkommenheit und, nachdem er früher die Inspiriertheit der heiligen Schriften durch das Prophetenthum und Apostelthum ihrer Verfasser hatte verbürgt sein lassen, nunmehr im alten Testamente eine geschichtliche Eingebung und eine prophetische Inspiration, und im neuen eine apostolische einerseits und eine geschichtliche und prophetische andererseits unterscheidet. Von der geschichtlichen oder gesetzlichen Inspiration im alten Testamente sagt er, daß sich hier das Offenbarungsobjekt und der menschliche Geist noch verhältnißmäßig äußerlich gegenüberstehen, von der prophetischen, daß hier die Offenbarung nicht mehr absolut äußerlich — denn was vorher verhältnißmäßig hieß, nennt er nun absolut — dem Menschengeiste gegenüberstehe, sondern schon in ihn hineintrete[3]). Die eine wie die andere war unvollkommen, weil die Gottesgemeinschaft noch unvollkommen war. Als letztere durch die Ausgießung des heiligen Geistes vollendet war, da erreichte auch die Inspiration ihre höchste Stufe, sie ward apostolische Inspiration[4]), und deren Wirkung liegt in den apostolischen Briefen vor; während die übrigen neutestamentlichen Schriften, die histo-

[1]) S. 208 f. [2]) zweite Aufl. S. 235. [3]) S. 167 ff. [4]) S. 172 f.

rischen und die prophetischen, Nachklänge jener unvollkommenen altteſtamentlichen Inſpiration ſind, gleichwie umgekehrt im alten Teſtamente, wo die thatſächliche Gottesgemeinſchaft in Lehre, Pſalm, Gebet und Spruch ſchon ihren bewußten, ſelbſtſtändigen Ausdruck fand, Vorklänge apoſtoliſcher Inſpiration vorkommen[1]). Nur für zwei geſchichtliche Bücher des neuen Teſtaments, für die beiden dogmatiſchen Evangelien des Matthäus und Johannes, bei denen es ſich glücklich trifft, daß ſie Apoſtel zu Verfaſſern haben, bedurfte es der apoſtoliſchen Eingebung, während für die übrigen, welche denn auch wirklich nur von Apoſtelſchülern verfaßt ſind, die geſchichtliche Inſpiration ausreichte[2]). Der Apokalypſe aber und ihrem Anſpruche auf kanoniſche Geltung kommt es zu Gute, daß ſich in ihr apoſtoliſche und prophetiſche Inſpiration verbunden finden, wie in den beiden dogmatiſchen Evangelien apoſtoliſche und hiſtoriſche.

Es iſt ſchon oft von Graden der Inſpiration die Rede geweſen, aber ſo verworren und dem wirklichen Thatbeſtande widerſprechend, wie hier, wohl niemals. Alſo um den Brief an Philemon zu ſchreiben, war die höchſte Inſpiration erforderlich, und um die erſten zwei Kapitel des dritten Evangeliums zu verfaſſen, genügte die altteſtamentlich unvollkommene? Wenn Paulus den korinthiſchen Frauen gebot, nur bedeckten Haupts zu beten und zu weiſſagen, dann ſchrieb er kraft apoſtoliſcher Eingebung; wenn er dagegen von der Wiederkunft des Herrn und der Auferſtehung und Verklärung der Gläubigen ſpricht, ſo kommt dieß, da es ein prophetiſches Element iſt[3]), von einer untergeordneten, eigentlich mit dem alten Teſtamente ſchon vorübergegangenen Art der Inſpiration[4]). Dieſe unnatürliche Zerſpaltung der mit dem Namen Inſpiration bezeichneten Wirkſamkeit des heiligen Geiſtes rührt davon her, daß Philippi, wo er von den Apoſteln ſpricht, die Einwohnung des heiligen Geiſtes, welche den Chriſten zum Chriſten macht, und ſeine auf die Ausrichtung des apoſtoliſchen Berufs gerichtete Wirkung in Eins vermengt. Denn er ſagt[5]), die Ausgießung des heiligen Geiſtes ſei eine vollendete Vermäh-

[1]) S. 176. [2]) S. 175. [3]) S. 176. [4]) S. 173. [5]) S. 172.

lung des Gottesgeiſtes mit dem Menſchengeiſte, gleichſam eine Menſch- und Sprachwerdung des erſtern geweſen, vermöge deren nun die Offenbarung innerſtes Beſitzthum des letztern war, nicht nur in ihm, ſondern auch von ihm geſetzt, weil der Menſchengeiſt ſo durchleuchtet war, daß ſeine Ausſagen zugleich Ausſagen des Gottesgeiſtes waren. Iſt dieß durch die Ausgießung des heiligen Geiſtes gegeben, ſo findet es bei allen denen Statt, welche, wie Johannes von ſeinen Leſern ſagt, die Salbung haben, um derentwillen er ihnen ja auch zuerkennt, daß ſie Alles wiſſen[1]). Dieſe höchſte Inſpiration, wie Philippi ſie nennt, eignet allen, welche den heiligen Geiſt empfangen haben und ſich von ihm treiben laſſen. Dann iſt aber nicht abzuſehen, warum es doch wieder ein niedrigerer Grad von Inſpiration ſein ſoll, vermöge deſſen Lucas oder Marcus die Geſchichte des Herrn und der Gründung ſeiner Kirche erzählen, oder Johannes ſeine Offenbarung von dem Ausgange der Geſchichte der Kirche und von der Wiederkunft des Herrn berichtet, da beides kraft der nämlichen Einwohnung des heiligen Geiſtes geſchieht, kraft deren Paulus, welcher am Tage der Ausgießung deſſelben nicht zur Gemeinde gehört hat, die Rechtfertigung durch den Glauben allein bezeugt; und nicht minder wird unverſtändlich, was denn die Apoſtel vorausgehabt haben, daß gerade ihre und nur ihre Schriften für richtſchnurliches Gotteswort gelten ſollen. Zwar ſagt uns Philippi, jene vollendete Vermählung des Gottesgeiſtes mit dem Menſchengeiſte finde ſich in höchſter Form urſprünglich in den Apoſteln dargeſtellt, und die Salbung, von welcher Johannes ſpreche, ſei eine durch das inſpirirte Apoſtelwort vermittelte, ſo daß zwiſchen der Inſpiration der Apoſtel und zwiſchen der Erleuchtung der Gläubigen ein Unterſchied ſei wie zwiſchen der ſchöpferiſchen und der erhaltenden Thätigkeit Gottes[2]). Aber iſt es die gleiche vollendete Vermählung des Gottesgeiſtes mit dem Menſchengeiſte, welche bei den Apoſteln und bei den Gläubigen ſtatthat, ſo kann es nicht von der verſchiedenen Form ihrer Darſtellung in den Einen und den Andern, nicht von einer höhern und einer niederern Form

[1]) 1 Joh. 2, 20. [2]) zweite Aufl. S. 237.

derſelben kommen, daß die Einen befähigt ſind, die urſprüngliche Gottesoffenbarung in vollkommener Reinheit auszuſagen, die Anderen dagegen nicht; und ebenſowenig kann der Umſtand, daß die Salbung der Gläubigen eine durch das Apoſtelwort vermittelte iſt, einen ſolchen Unterſchied mit ſich bringen, da es nicht auf die Art und Weiſe ankommt, wie ſie geworden iſt, ſondern nur auf das Ergebniß, welches in ihr vorliegt, und welches Philippi im einen wie im andern Falle vollendete Vermählung des Gottesgeiſtes mit dem Menſchengeiſte benennt. Wie ſoll dann aber vollends ein höherer und ein niedrigerer Grad von Inſpirirtheit denkbar werden, welcher zwiſchen den verſchiedenen Verfaſſern der kanoniſchen Schriften neuen Teſtaments, ja zwiſchen verſchiedenen Beſtandtheilen ihrer Schriften einen Unterſchied macht? Wer freilich wie Philippi in den Schriften des Marcus und Lucas nichts weiter ſieht, als lautere Auffaſſung und Wiedergabe der Heilsgeſchichte, der muß auf den Gedanken kommen, daß es zu ihrer Hervorbringung einer niederen Inſpiration bedürfe, als zur Entſtehung des Briefs an Philemon, weil Selbſtproduktion des Inhalts höher ſtehe als Wiedergabe des Gegebenen[1]). Aber dieß iſt eben eine nicht minder armſelige Auffaſſung jener evangeliſchen Schriften und ihrer Entſtehung, wie wenn derſelbe Gelehrte in den Prophetenſchriften des alten Teſtaments bloße ſchriftliche Repetition oder Epitome des Wortlauts vorhergegangener mündlicher Verkündigungen ſieht[2]).

Nach allem dem muß ich Philippi's Verſuch, eine Geſchichte der Inſpiration zu geben, aus welcher ſich die Verſchiedenheit ihrer Erzeugniſſe begreifen ſoll, für eben ſo mißlungen achten, als ſeine Beantwortung der Frage, was uns deſſen vergewiſſere, daß die bibliſchen, inſonderheit die neuteſtamentlichen Schriften in dem von ihm bezeichneten Sinne inſpirirt ſeien. Hat er hier die altdogmatiſche Lehre von der Inſpiration dadurch verwirrt, daß er ſie unter den Satz der neuern Theologie ſtellte, die Schriften ſeien inſpirirt, weil ſie von überhaupt inſpirirten Verfaſſern herrühren; ſo hat er ſie dort um ihren greifbaren Verſtand gebracht, indem

[1]) zweite Aufl. S. 236. [2]) zweite Aufl. S. 291.

er sie einer ebenfalls der neuern Theologie angehörigen fortschrittlichen Auffassung der Heilsgeschichte auf eine weder der geschichtlichen Wirklichkeit, noch der dogmatischen Wahrheit entsprechende Weise unterstellte.

Verhält es sich so mit der Lehre von der Inspiration der heiligen Schrift in einer Dogmatik, deren Werth dem Verfasser selbst in ihrer Uebereinstimmung mit der altlutherischen besteht; so sind wir um so mehr darauf angewiesen, diejenige Theologie in Betracht zu nehmen, aus welcher die bei Philippi für die altlutherische Lehre verwirrend gewordenen Sätze herrühren, und zuzusehen, ob sie etwa von der Wirklichkeit der heiligen Schrift aus zu einer mit ihr ebenso übereinstimmigen, als der christlichen Wahrheit entsprechenden Lehre gelangt ist. Es wird genügen, zu diesem Zwecke Schleiermacher's Glaubenslehre, an welche sich alle wissenschaftliche Neugestaltung der Lehre von der heiligen Schrift anschließt, und Rothe's Abhandlung über die heilige Schrift[1]), in welcher die Neugestaltung dieser Lehre zu ihrem vollständigsten Abschlusse gelangt ist, einer Prüfung zu unterziehen.

Schleiermacher.

Schleiermacher faßt die Eingebung der heiligen Schrift, welche ihm nur die neutestamentliche ist, als einen besondern Theil des überhaupt aus der Eingebung geführten apostolischen Amtslebens[2]), und setzt die Eingebung, aus welcher letzteres geführt und also erstere verfaßt worden ist, darein, daß die Wirksamkeit des Gemeingeistes der christlichen Kirche, von welchem überhaupt alle dem Reiche Gottes angehörige Gedankenerzeugung eingegeben sei, in dem Kreise derer, welche mit Christo bald von Anfang seines öffentlichen Lebens an gewandelt waren, am vollkommensten und am meisten zusammengedrängt gewesen sein werde[3]). Denn, sagt er[4]), bei den unmittelbaren Schülern Christi wurde die Gefahr eines unwissentlichen verunreinigenden Einflusses ihrer früheren Denk- und Lebensformen auf die Darstellung des Christlichen in Wort und That in dem Maße, als sie Christo nahe gestanden

[1]) Theol. Stud. u. Krit. 1860 I. S. 7 ff. II. S. 221 ff.; vgl. R. Rothe Zur Dogmatik S. 121 ff. [2]) D. christl. Glaube Ausg. v. 1830 II. S. 335. [3]) S. 333. [4]) S. 329.

hatten, durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus abgewehrt, indem sich ihnen dadurch in allem, was sich zu einer solchen Klarheit des Bewußtseins entwickelte, wie sie der Darstellung durch die Rede vorangehen muß, jeder Widerspruch gegen den Geist des Lebens und der Lehre Christi sogleich entdecken mußte. Dieß gilt dann zunächst von ihren Erzählungen der Reden und Thaten Christi selbst, durch welche dasjenige festgestellt wurde, was den allgemeinsten reinigenden Einfluß ausüben sollte; darnach aber auch vorzüglich von allem, was die Apostel für christliche Gemeinden lehrten und anordneten, weil sie da in Christi Namen handelten: wiewohl auch, wo sie mehr nur als Einzelne auftraten, doch auch Jeder seine Ergänzung nicht nur, sondern auch seine Correction fand an einem Andern. Daß den heiligen Schriftstellern, wenn sie aus Eingebung schrieben, der Inhalt göttlicher Weise besonders kund gemacht worden, wird deshalb verneint, weil ja auch das Reden und Schreiben der vom Geiste getriebenen Apostel ein Mittheilen aus der göttlichen Offenbarung in Christo war[1]). Und wenn die Kirche das Kanonische, nämlich das aus jenem Kreise der unmittelbaren Schüler Jesu Herstammende, seitdem nicht mehr erreichen konnte, so wird dieß daraus erklärt, daß die lebendige Anschauung Christi nicht mehr auf dieselbe Weise unmittelbar, sondern nur aus jenen Schriften entnommen, also von ihnen abhängig, alle verunreinigenden Einflüsse abwehren konnte: woraus sich einerseits die normale Würde des Kanonischen für alle Zeiten ergebe, andererseits aber auch, daß diese nicht allen Theilen der heiligen Schriften gleichmäßig zukomme, sondern nur in dem Maße, als sich die Verfasser in dem bezeichneten Zustande befanden, daß also gelegentlichen Aeußerungen und bloßen Nebengedanken nicht derselbe Grad von Normalität eigne, wie dem, was zum jedesmaligen Hauptgegenstande gehört[2]).

Diese Darlegung steht gleichermaßen mit der Wirklichkeit der neutestamentlichen Schrift, wie mit der christlichen Wahrheit in Widerspruch. Mit der letztern, weil sie nur richtig sein könnte,

---

[1]) S. 332. [2]) S. 330.

wenn alles, was Christus seiner Kirche ist, in der Kräftigkeit seines Gottesbewußtseins und der ungetrübten Seligkeit beschlossen wäre, welche er in seinem Fleischesleben gehabt und erzeigt hat. Die christliche Kirche aller Zeiten und Orte weiß sich aber in einer Gemeinschaft nicht blos mit dem einst gewesenen, sondern mit dem ihr persönlich gegenwärtigen Christus, welcher das, was er ihr ist, ohne seine leibliche Auferstehung und Erhöhung zu Gott nicht wäre: wornach ihr also die Erinnerung an ihn, wie er im Fleische gelebt, und an das, was er in diesem Leben gelehrt hat, nicht diejenige Erkenntniß des ganzen Christus ist, welche ihr für ihr eigenes Glauben und Leben maßgebend sein könnte. Wollte man nun aber jene Erinnerung nur auch über die nach Schleiermacher nicht zur Lehre von Christo gehörigen Thatsachen seiner Auferstehung und Himmelfahrt erstrecken, so wäre hiedurch wenig gebessert, indem es dann eben nicht blos die Erinnerung an diese Thatsachen, sondern die Erkenntniß des vermöge derselben überweltlich gegenwärtigen Christus und seines Verhältnisses zu seiner Gemeinde wäre, welche für letztere in der heiligen Schrift maßgebender Weise niedergelegt sein müßte.

Und so verhält es sich denn auch mit der neutestamentlichen Schrift in Wirklichkeit. Alles, was sie von Jesu erzählend berichtet, beruht auf der Thatsache seines wunderbaren Ausgangs aus Gott in die Welt, und zielt ab auf die Thatsache seines wunderbaren Hingangs aus der Welt zu Gott; und alles, was sie für die Gegenwart der Kirche lehrt, fließt aus der Gewißheit seiner überweltlichen Gegenwart bei Gott einerseits, in die er durch Tod und Auferstehung eingegangen ist, und aus der Gewißheit seiner Wiederoffenbarung in der Welt andererseits, durch die er seine Gemeinde erlösen wird. Die ganze neutestamentliche Schrift müßte völlig anders beschaffen sein, als sie ist, wenn sie ihre Normalität der Erinnerung oder dem Eindrucke verdankte, worin das vorübergegangene Leben und Lehren Jesu bei seinen unmittelbaren Schülern nachwirkte. Dazu kommt, daß sie großen Theils von solchen herstammt, von denen wir entweder nicht wissen, daß sie seine unmittelbaren Schüler gewesen, oder im Gegentheil wissen, daß sie es nicht gewesen sind. Ersteres gilt von Marcus und

Lucas, Letzteres von Paulus, über welchen die beiläufige Anmerkung Schleiermacher's[1]), daß er sich die Vorzüge der unmittelbaren Schüler Jesu gewissermaßen auf anderem Wege erworben habe, weniger als Nichts besagt. Dieser Apostel ist ja beides, Christ und Apostel, nicht anders geworden, als durch eine Selbstdarstellung und Selbstbezeugung des Gekreuzigten, welche mit seiner Auferstehung und Auffahrt, sofern es sich darum handelt, auf welchen Thatsachen die unter die Schrift gestellte Kirche ruht, in eine und dieselbe Reihe gehört. Gründet er selbst sein Aposteltum auf diese Thatsache, so läßt sich auch der Anspruch seiner Schriften auf Normalität nicht ohne sie begründen.

Auf die Weise also, wie es Schleiermacher anstellt, kann man die Eingebung der neutestamentlichen Schriften, wenn dieß noch Eingebung heißen kann, aus der Eingebung ihrer Verfasser nicht herleiten. Damit wird aber sowohl die Vorstellung von derselben, als die Gewißheit über sie, welche sich auf diesem Wege ergibt, von selbst hinfällig, und mit dem Umfange des Kanons fanden wir seine Erklärung, was es um das Kanonische sei, ohnehin unvereinbar. Wir können deshalb seine Unterscheidung von mehr oder minder kanonischen Bestandtheilen des Kanons, von größerer und minderer Normalität der Hauptgedanken und Nebengedanken innerhalb einer kanonischen Schrift, seine Voranstellung der historischen Schriften vor den Lehrschriften, seine Annahme, daß der Sinn für das wahrhaft Apostolische als eine sich allmälig steigernde Geistesgabe Manches, was sich nur eingeschlichen, für unkanonisch erkennen möge — alles dieß können wir, da es einer standhaften Grundlage entbehrt, unerörtert lassen, zumal es alles in der sofort zu untersuchenden Abhandlung Rothe's wiederkehrt.

Rothe. Stier[2]) bezeichnet dieselbe als eine in ihrer Art gewaltige. Rothe selbst aber bemerkt am Schlusse[3]) mit Recht, was er gesagt, sei nichts weniger als neu und für die Leser der Zeitschrift, in der es erschienen, kaum controvers. Nur dieß rechnet er sich zum Verdienste, daß er es unumwunden und ohne Scheu, eher mit absichtlicher Schärfung seiner Schneide gesagt habe. Und so ist es in

[1]) S. 334. [2]) D. Reden der App. 2. Ausg. I. S. XVIII. [3]) II. S. 331.

Wahrheit. Er hat den Muth, bei allem Bekenntnisse zur Thatsache der Offenbarung auf Grund der Wirklichkeit der heiligen Schrift, wie dieselbe von dem sogenannten Rationalismus der Lehre von ihrer göttlichen Eingebung entgegengehalten worden ist, unumwunden zu läugnen, daß sie inspirirt, daß sie das Wort Gottes ist. Unsere Aufgabe dem gegenüber besteht nun aber nicht darin, diese von ihm verneinten Aussagen wider ihn aufrecht zu erhalten, sondern zuzusehen, zu welcher Lehre von der Schrift, insonderheit der neutestamentlichen, er selbst gelangt ist.

Man sollte erwarten, er werde von der Wirklichkeit der Schrift ausgehen und auf Grund ihrer Würdigung sagen, was es um sie sei. Aber so thut er zunächst doch nicht; vielmehr schlägt er in so fern den von Alters her betretenen Weg ein, als er mit der Voraussetzung anhebt, nachdem eine Offenbarung erfolgt sei, werde es auch eine Urkunde über sie geben, durch welche sie der Menschheit präsent erhalten bleibe[1]). Und für diese Urkunde erkennt er dann die Schrift, und findet, daß ihre Wirklichkeit dem entspreche. Er nennt sie also die Urkunde über die Offenbarungsthatsache, nämlich eine solche Kunde von ihr, welche selbst als integrirender Bestandtheil ihr angehört[2]), und durch welche wir nicht blos ihren Inhalt, sondern auch die Art, wie dieser kund geworden, und den ganzen übernatürlich geschichtlichen Verlauf erfahren, in dem sie bestanden hat, so daß wir persönlich in ihn hineinversetzt werden und ihn von Neuem durchleben können, somit aber den vollkräftigen und reinen Eindruck von der Offenbarung empfangen, den sie hervorbringt[3]). Das Mittel nennt er sie, uns unter den unmittelbaren Einfluß des Inbegriffs von Geschichtsthatsachen zu stellen, die wir mit dem Namen Offenbarung bezeichnen[4]); das Mittel der erneuerten Wiederherstellung, der Wiedervergegenwärtigung jener längst vergangenen ursprünglichen Thatsache, deren geschichtliche Wirkung unsere jetzige christliche Frömmigkeit ist[5]); die Geschichtsquelle des Christen und Theologen, welche ihm die persönliche Augen- und Ohrenzeugenschaft bei der Offenbarung vertritt[6]).

[1]) I. S. 9. [2]) S. 10. [3]) S. 9. [4]) II. S. 311. [5]) I. S. 11. [6]) II. S. 291.

So sagt er von der Schrift überhaupt, von der neutestamentlichen aber insonderheit, daß sie — er fügt hinzu, als Ganzes genommen — die Urkunde über diejenige geschichtliche Thatsache sei, welche den Namen Jesus Christus führt: wenigstens in ihren Hauptschriften sei sie das Lichtbild, welches der historische Christus selbst unmittelbar, nämlich ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion, in das Bewußtsein seiner empfänglichen Umgebung reflektirt habe, so freilich, daß wir sie zu einer solchen Photographie des Erlösers mittelst der historischen Kritik erst selbst herstellen müssen[1]). Hiemit finden wir uns, abgerechnet die unklare Vorstellung von einer ohne Dazwischentritt menschlicher Reflexion erfolgten Abspiegelung Christi, wieder zu Schleiermacher's Einschränkung des Inhalts der neutestamentlichen Schrift zurückgeführt. Noch entschiedener, als Schleiermacher, erklärt Rothe ihr zu Liebe die geschichtlichen Bücher für die Hauptschriften, ja er wirft den Reformatoren vor, daß sie nicht gewußt, was sie thaten, als sie das Christenthum auf die heilige Schrift allein stellten, indem sie sonst nicht die apostolischen Lehrerörterungen vorzugsweise hochgehalten hätten[2]). Wie weit aber seine Beschränkung desjenigen Inhalts greift, welcher die Schrift zur heiligen Schrift mache, wird bei seiner Unterscheidung von Offenbarungsmäßigem und nicht Offenbarungsmäßigem in ihr vollends deutlich, indem er unter Letzteres, das also des normativen Ansehens entbehrt, alles zählt, was weder zu der organischen Reihe von Geschichtsthatsachen, welche die göttliche Manifestation bilden, noch zu der diese Thatsache durch Inspiration auslegenden im weitesten Sinne prophetischen Lehre gehöre, also alles, was nicht eigens den Anspruch macht, aus göttlicher Offenbarung zu stammen, oder was sich, weil es Ergebniß eigenen Denkens, Lehrentwickelung sei, gar nicht aus Inspiration herleiten lasse[3]). Sehen wir zu, welche Berechtigung seine Bezeichnung der Schrift als einer Offenbarungsurkunde in diesem eingeschränkten Sinne zunächst hinsichtlich der neutestamentlichen Schrift hat!

Es ist beides willkürlich, daß Rothe ein Lichtbild des histo-

[1]) II. S. 292. [2]) II. S. 312. [3]) II. S. 283 f.

rischen Christus für den Hauptinhalt der neutestamentlichen Schrift erklärt, und wie er dieses Lichtbild beschaffen und entstanden sein läßt. Gegen das Erstere habe ich schon daran erinnert, daß man alles Paulinische aus ihrem Kanon entfernen müßte, wenn die Geschichte, deren Urkunde er sein soll, nur in dem, was die empfängliche Umgebung des auf Erden weilenden Jesus von Ihm gesehen und gehört hat, und also seine Urkundlichkeit nur in dessen Vergegenwärtigung bestände. Zählt aber, wie es bei Rothe denn doch wieder der Fall ist, auch die Ausgießung des heiligen Geistes und die Berufung des Paulus zur neutestamentlichen Offenbarungsgeschichte; so umschließt ja deren Urkunde eben so wohl, was diese Thatsachen in ihrem Gefolge hatten, also ebensowohl was Paulus und die Apostel gethan und gelehrt haben, als was Jesus gethan und gelehrt hatte. Eine Photographie des Erlösers, welche uns blos den auf Erden weilenden zeigte, wäre auch eine ungenügende Geschichtsquelle für den Christen, welcher nach der Geschichte fragte, deren Wirkung, um bei dem Rothe'schen Ausdrucke zu bleiben, unsere jetzige christliche Frömmigkeit ist; denn sie sagte ihm Nichts von der Wirksamkeit seines überweltlich lebenden Herrn zur Herstellung der Kirche, welcher er angehört.

Und welch ein nichtiges Ding ist es doch um die Vorstellung, welche sich Rothe von dem in den Evangelien gebotenen Bilde des Erlösers und von dessen Entstehung macht, wenn er sagt, Christus habe es unmittelbar, ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion, in das Bewußtsein seiner empfänglichen Umgebung reflektirt! Vor allem müßte dann gewiß sein, was es doch nicht ist, daß die Verfasser der Evangelien sämmtlich seiner Umgebung angehört haben; denn Rothe selbst findet nothwendig, daß wir die Darstellungen mehrerer Beobachter haben, da die vollständige Abspiegelung des Erlösers in Einem Bilde bei seiner Allseitigkeit und der unvermeidlichen Einseitigkeit seines Reflexes in dem Bewußtsein des Einzelnen unmöglich war[1]). Sodann sind die Evangelien auch gar nicht so beschaffen, daß ihnen ein ohne Dazwischentritt menschlicher Reflexion abgespiegeltes Lichtbild Christi abgesehen werden könnte; vielmehr ist

[1]) II. S. 292 f.

es gerade in denjenigen, deren Verfasser am sichersten seiner Umgebung angehört haben, am allermeisten durch deutende Reflexion vermittelt: wie denn gerade deshalb Philippi diese beiden als die dogmatischen Evangelien vor den anderen auszeichnet. Doch die ganze Vorstellung solcher Photographirung ist ja eine mindestens eben so unvollziehbare, als die von Rothe viel verhöhnte des Dictirens des heiligen Geistes. Wo wird Jemand einen Eindruck empfangen, der nicht die Reflexion in ihm weckte und sich ihm durch sie vermittelte, oder ihn wiedergeben, ohne sich ihn vorher reflektirend gedeutet zu haben?

Rothe hat sich dieser Einrede zu erwehren versucht[1]), aber so, daß er das aufgab, wogegen sie gerichtet ist. Denn er täuscht sich nur selbst, wenn er mit der Einschränkung, die er seinem Satze von dem neutestamentlichen Lichtbilde des historischen Christus dadurch angedeihen läßt, daß er jetzt sagt, annäherungsweise sei die neutestamentliche Schrift ein solches Lichtbild, den Leser lediglich zu erinnern meint, daß er es mit diesem Ausdrucke nicht genauer nehmen dürfe, als eine immer doch hinkende Vergleichung zuläßt. Nicht auf den Ausdruck „Lichtbild" kommt es an, sondern auf den Satz, das Bild des historischen Christus, welches wir an der neutestamentlichen Schrift haben, sei von Christo selbst unmittelbar, ohne den Dazwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion, in das Bewußtsein seiner empfänglichen Umgebung reflektirt worden. Und diesen Satz hat Rothe jetzt zurückgenommen, indem er ihn darauf beschränkte, daß in den an methodisches Denken nicht gewöhnten ersten Gläubigen, zu denen er auch Paulus rechnet, der überwältigende Eindruck, den Christus auf sie machte, der Reflexion nur geringen Spielraum gelassen habe. Unmittelbar reflektirt ist sonach das Christusbild der neutestamentlichen Schrift nicht, sondern in dem Maße unter Zwischentritt einer deutenden menschlichen Reflexion entstanden, als die ersten Gläubigen an methodisches Denken gewöhnt waren. Wir würden hiebei geltend machen, daß es einem Paulus an solcher Gewöhnung doch wahrlich nicht gefehlt habe, wenn uns nicht völlig unverständlich wäre, daß Rothe denen,

[1]) Zur Dogmatik S. 305 ff.

welche Jesum in Person kennen gelernt haben und daraufhin an ihn gläubig geworden sind, ohne Weiteres auch den beizählt, welcher vor seiner Bekehrung so reichlich über Jesus reflektirt hatte, wie Paulus, und ihn auf eine so einzigartige Weise kennen gelernt hat, wie er. Und was die Verfasser der Evangelien betrifft, will ich Rothe gerne zugeben, daß der des vierten seinem „mit bewußtvoller Reflexion" erzeugten Begriffe von Christo keinen alterirenden Einfluß auf seine Zeichnung des Bildes Christi gestattet habe: nur muß er nicht von uns verlangen, daß wir das Bild Christi, welches dieser Evangelist gezeichnet hat, für ein solches achten sollen, dessen Herstellung mit seiner bewußtvollen Reflexion über ihn gar Nichts zu thun hatte. War der Eindruck, den er von Christo empfangen hatte, ein richtiger, so konnte er das in ihm lebende Bild Christi durch die Reflexion hindurchgehn lassen und darnach wiedergeben, ohne es zu alteriren. Vollends aber, daß diejenigen Evangelisten, welche nicht unmittelbare Zeugen des Lebens Jesu gewesen sind, das Christusbild, welches und wie sie es in der ursprünglichen Christenheit ausgestaltet vorfanden, mit solcher Unmittelbarkeit wiedergegeben haben sollen, daß es nicht aufhörte, ein photographisches, ohne Zwischentritt deutender Reflexion reflektirtes zu sein, ist eine so phantastische Vorstellung, daß man sich davor fast zu der hölzernen Philippi's zurück flüchten möchte.

Mit dem unmittelbar reflektirten Lichtbilde Christi ist es also Nichts, und die beiden Sätze, die neutestamentliche Schrift sei ein solches Lichtbild, und sie sei die Urkunde der geschichtlichen Offenbarung neuen Testaments, vertragen sich, wenn man diese Offenbarung nicht willkürlich einengt, nicht mit einander. Belassen wir die neutestamentliche Offenbarung in der vollen Ausdehnung ihres geschichtlichen Verlaufs, dann umfaßt die Urkunde derselben nothwendig auch solches, was der zu Gott erhöhete Christus an und in den Seinen und durch sie gewirkt hat, und die apostolischen Briefe, die Apostelgeschichte, die Apokalypse gehören dieser Urkunde mit gleichem Rechte an und in derselben Eigenschaft, wie die Evangelien, welche Rothe die Hauptschriften des neutestamentlichen Kanons nennt und genau genommen die allein berechtigten Bestandtheile desselben nennen sollte. Wir sehen ihn also einer-

seits mit der Wirklichkeit der neutestamentlichen Schrift in Widerspruch treten, andererseits auf einen undenkbaren Ursprung derselben hinauskommen.

In anderer Beziehung rühmt er sich freilich, eines Widerspruchs mit ihrer Wirklichkeit, welcher der altdogmatischen Bestimmung ihres Begriffs anhafte, ledig zu gehen. Indem er jene unmittelbare Abspiegelung Christi an die Stelle der Inspiration treten und der neutestamentlichen Schrift ihren unvergleichlichen Werth, ihre unterscheidende Beschaffenheit geben läßt, hat er nicht mehr nöthig, Irrthumsfreiheit von ihr auszusagen. Dieser Gewinn ist für ihn um so größer, als er für seine Person auch in dem, was über Christi Geschichte, Wesen und Werk in ihr geschrieben steht, ein Jedes in dem Sinne verstanden, in welchem es vom Verfasser niedergeschrieben wurde, Unrichtigkeiten findet[1]). Wir untersuchen jetzt nicht, ob er darin Recht hat, sondern fragen nur, wie er die göttliche Bestimmung der neutestamentlichen Schriften, Urkunde über die neutestamentliche Offenbarungsthatsache zu sein, ihrer Behaftung mit solchem Irrthume gegenüber aufrecht erhält. Er sagt, die Verkündigung keines einzelnen Apostels ist irrthumslos, aber die Gesammtverkündigung der Apostel enthält vollständig die Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi[2]). Denn nur die Bedingungen eines solchen enthält sie: nicht so haben wir am Ganzen der Schrift einen unfehlbaren und irrthumslosen Bericht über die göttliche Offenbarung, daß er uns unmittelbar in die Hand gegeben wäre; sondern den Bericht, der uns unmittelbar dargeboten wird, müssen wir uns erst selbst zu einem unfehlbaren und irrthumslosen herstellen. Die Infallibilität der Bibel ist das Resultat unserer wissenschaftlichen Bearbeitung derselben[3]).

Fragen wir nun aber, woher wir dessen gewiß sein können, daß die Bibel alle Bedingungen biete, um sie infallibel zu machen, so antwortet uns Rothe, dieß müsse man glauben. Jeder solche Irrthum, welcher die richtige geschichtliche Entwickelung des offenbarungsmäßigen religiösen Bewußtseins von vorn herein unmöglich

[1]) II. S. 271 f. [2]) II. S. 276. [3]) II. S. 279.

gemacht hätte, müsse von der Schrift ausgeschlossen sein. Wer dieß nicht zuversichtlich voraussetze, müsse seinen Glauben an die Offenbarung fallen lassen und seine persönliche Erfahrung von dem Heile derselben Lügen strafen[1]). So Dr. Rothe. Es gibt aber noch ein Drittes: wer sich entschlösse, Papist zu werden, sähe sich der bedenklichen Frage, ob es möglich sein wird, die Bibel zur Unfehlbarkeit herauszuarbeiten, durch die Lehre von der Tradition überhoben. Und in der That, schwerer zu glauben ist diese Lehre nicht, als Rothe's Lehre von der Unfehlbarkeit der Schrift. Denn es handelt sich ja nicht blos um die Ausgeschlossenheit solchen Irrthums, wie er ihn als ausgeschlossen voraussetzt, sondern um das Vorhandensein aller Bedingungen eines schlechthin irrthumslosen Verständnisses Christi in der allseitig mit Irrthum behafteten Schrift. Um ein so beschaffenes Schriftganzes herzustellen, mußte das Walten des heiligen Geistes bei Abfassung seiner einzelnen Bestandtheile darauf zielen, daß erstlich ungeachtet der Irrthümer ihrer Verfasser die ganze Summe des Wahren in ihren Schriften zu finden war, daß zweitens kein Irrthum darin eine Stelle fand, welcher im Stande war, die richtige geschichtliche Entwickelung des offenbarungsmäßigen religiösen Bewußtseins von vorn herein unmöglich zu machen, und daß drittens alle die mannigfaltigen Irrthümer unter sich und zu den Bestandtheilen der Wahrheit in ein Verhältniß zu stehen kamen, welches ihre schließliche Ausgleichung in der Wahrheit möglich machte.

Ein so wunderbares Walten des heiligen Geistes sich vorstellig zu machen, dürfte selbst denen zu schwer fallen, welche sich mit der Vorstellung von einem Diktiren desselben zurechtfinden; ja es dürfte unmöglich sein, es sich anders als in der Weise eines Diktirens zu denken, welches dann nur auch ein Diktiren der Irrthümer ist. Umsonst verneint Rothe[2]), daß die Apostel bei der Abfassung ihrer in den Kanon aufgenommenen Schriften auf eine specifische Weise unter dem Einflusse des heiligen Geistes gestanden haben. Wie anders könnte die Schrift dazu gediehen sein, daß ihr ungeachtet der Irrthumsfülle aller ihrer Theile doch als Gan-

[1]) II. S. 285. [2]) I. S. 94.

zem jene Unfehlbarkeit eignet, welche sich von derjenigen, um derentwillen man ihre Inspiration annimmt, nur in so fern unterscheidet, als sie abgesehen von unserer Beschäftigung mit der Schrift gar nicht vorhanden ist, sondern erst durch dieselbe zur Verwirklichung gelangt? In Wahrheit ist auch gar nicht abzusehen, warum Rothe solche Inspiration der Schrift nicht annehmen sollte, zumal er durch seine entschiedene Verneinung, daß sie inspirirt sei, auch sonst mit sich selbst in Widerspruch geräth. Er sagt[1]), die Inspiration gehöre in die Offenbarung, wo sie das subjective oder innere Moment sei; und weil er sie dort schon verwendet habe, so bleibe sie ihm für den actus scribendi der biblischen Autoren gar nicht mehr zur Verfügung. Aber hat er denn nicht von der Schrift gelehrt, daß sie die Urkunde über die Offenbarung ist und als solche selbst einen integrirenden Bestandtheil der Thatsache bildet, von der sie Kenntniß gibt[2])? sie ist, sagt er[3]), ein Stück der Offenbarungsthatsache selbst. Wenn nun die Offenbarung, wie er früher ausgeführt hat, in Manifestation und Inspiration zerfällt, so muß doch die Schrift als ein Stück der Offenbarungsthatsache an der einen oder der andern, und also an der letztern Theil haben. Als Incarnation der religiösen Wahrheit — denn so nennt er sie[4]) — muß sie ja wirklich eine Entstehungsgeschichte haben, welche einen Bestandtheil der Offenbarungsgeschichte ausmacht und ihr also gleichartig ist.

Je schwerer es nun fällt, sich aus dem, was Rothe einerseits über die Wirklichkeit der einzelnen Bestandtheile der Schrift historisch, und was er andererseits über die Beschaffenheit ihres Ganzen dogmatisch sagt, eine Vorstellung von ihrer Entstehung zu bilden; desto wichtiger wird es uns, zu erfahren, ob er uns der von ihm ausgesagten Beschaffenheit ihres Ganzen noch anders zu vergewissern, noch eine andere Verbürgung derselben anzugeben vermag, als daß er die Nothwendigkeit geltend macht, entweder sie zu glauben oder die Offenbarung selbst zu läugnen. Unmöglich kann es hiebei sein Bewenden haben, nachdem er mit Dieckhoff behauptet[5]), erst dadurch komme der Glaube in seiner

[1]) II. S. 264. [2]) II. S. 288. [3]) S. 289. [4]) II. S. 281. [5]) I. S. 38.

vollen Wahrheit zu Stande, daß der an Christum Gläubige der Göttlichkeit der Bibel gewiß wird. Es muß ja diese Gewißheit, wenn sie dem Glauben an Christus so verwandt sein soll, daß die volle Wahrheit des letztern nicht möglich ist ohne sie, nothwendig in etwas Anderm bestehen, als in der Einsicht, daß man nur die Wahl habe, entweder auch an die Göttlichkeit der Bibel zu glauben, oder auch an Christum nicht zu glauben. Und in der That meint Rothe noch etwas Anderes zu kennen, was uns der erstern versichert. Es ist so, sagt er[1]), wie unsere alten Theologen gelehrt haben: wir werden des göttlichen Ursprungs und Charakters der heiligen Schrift dadurch göttlich gewiß, daß sie uns ihre Göttlichkeit selbst bezeugt durch den heiligen Geist. Von dem einzelnen Schriftwerke, welches für kanonisch gelten soll, sagt er[2]), es müsse sich dadurch legitimiren, daß es in dem Empfänglichen bei richtigem Gebrauche den unmittelbaren Eindruck seiner göttlichen Art hervorbringe, also durch das ihm zur Seite stehende testimonium spiritus sancti internum; und von dem Ganzen der Schrift sagt er, der Christ sei sich dessen bewußt, daß sie ihm wesentlich im Zusammenwirken aller ihrer einzelnen Theile die heilskräftige Incarnation der religiösen Wahrheit sei[3]). Fassen wir dieß alles in Eins, so haben wir den Satz, daß sich die Schrift im Zusammenwirken aller ihrer einzelnen Theile, aber auch jeder ihrer Theile für sich als göttlich selbst bezeugt, oder, was dasselbe ist, von dem heiligen Geiste als göttlich bezeugt wird. Nun besteht ja aber ihre Göttlichkeit nach Rothe darin, daß sie die Urkunde über die Offenbarung und als solche selbst ein Stück der Offenbarungsthatsache ist, innerhalb deren sie ihren Ursprung und von welcher sie den sie durchathmenden göttlichen Geist hat[4]). Andererseits erklärt er die Frage, ob ein Schriftwerk dem Gesammtinbegriffe der Geschichtsurkunden über die Offenbarung und also dem Kanon anzugehören berechtigt sei, für eine rein historische, die allein mittelst historischer Kritik entschieden werden muß, indem es sich darum handelt, ob der Verfasser diejenige geschichtliche Stellung zur Offenbarungsthatsache einnahm, vermöge welcher sein

[1]) S. 38. [2]) II. S. 302. [3]) II. 281. [4]) vgl. II. S. 302.

schriftliches Zeugniß von ihr die Eigenschaft der Urkundlichkeit hat[1]). Kann nun ein Schriftwerk, mit welchem es so steht, daß diese letztere Frage verneinend beantwortet werden muß, den Eindruck machen, daß es an der Göttlichkeit der Schrift Theil habe? Gewiß nicht. Und wenn es das Zusammenwirken aller einzelnen Theile ist, in welchem die Schrift dem Christen als die heilskräftige Incarnation der religiösen Wahrheit bewußt wird, muß nicht jeder ihr auf Grund der historischen Kritik abzusprechende Bestandtheil ein Hinderniß sein, daß er sich ihrer so bewußt werde? Doch wohl ohne Zweifel. Muß dann aber nicht entweder die historische Kritik ihr Geschäft zuvor zu Ende geführt haben, oder muß andern Falls nicht angenommen werden, daß ihre Arbeit zuletzt mit Anerkennung aller zur Zeit geltenden Schriftbestandtheile endigen wird, wenn es möglich sein soll, daß dem Christen die Göttlichkeit der heiligen Schrift durch den heiligen Geist bezeugt werde?

So meint es nun aber Rothe nicht, sondern er zählt das Zeugniß des heiligen Geistes für einen Bestandtheil der heiligen Schrift unter die Momente, nach welchen die historische Kritik zu entscheiden habe[2]). Während es die altlutherischen Dogmatiker als das Zeugniß, welcher dessen, daß die Schrift das Wort Gottes sei, göttlich vergewissere, von den äußeren und inneren Kennzeichen ihrer Göttlichkeit, an denen man ihrer menschlich gewiß werden könne, wohl abschieden; richtet Rothe dadurch böse Verwirrung an, daß er es unter die inneren Momente rechnet, welche da in Betracht kommen, wo es sich um die Kanonicität eines Schriftwerks handelt, obgleich er die Kritik, welche nach den beiderlei Momenten, inneren und äußeren, hierüber zu entscheiden haben soll, eine rein historische nennt, die also auch nur mit historischen Mitteln verfahren kann. Historische Gründe müssen doch aber dem Andern, damit ich ihn ihrer überführen kann, ganz eben so vorliegen, wie mir selbst, der ich mich auf sie stütze; und sie geltend zu machen, ist eine menschliche Thätigkeit, und nur eine menschliche Gewißheit wirken sie dann auch. Das Zeugniß des heiligen Geistes dagegen ist ein Vorgang, der sich lediglich zwi-

[1]) II. S. 301. [2]) II. S. 301 ff.

schen ihm und mir begibt und für den Andern gar nicht vorhanden ist: ich kann dem Andern nur bezeugen, daß ich es an mir erfahren habe, und erst diese meine Aussage wäre dann ein Moment, aber kein inneres, sondern ein äußeres[1]), dessen sich die historische Kritik bedienen kann. Wenn es Rothe unter die Momente zählt, nach welchen die historische Kritik über die Kanonicität eines Schriftstücks urtheilt, so kommt dieß von jener falschen Auffassung desselben, vermöge deren er es mit dem Eindrucke platonischer Geisteseigenthümlichkeit vergleicht, den ein platonisches Schriftwerk macht[2]), während es doch ein und derselbe Geist ist, welcher in kanonischen und nicht kanonischen Schriften waltet, und nicht ein eigenthümlicher Geist, welcher das einheitliche Ganze der neutestamentlichen Schrift unterscheidet und also in jedem einzelnen Bestandtheile derselben nachweisbar sein muß. Der unmittelbare Eindruck der Göttlichkeit, den eine Schrift bei richtigem Gebrauche auf den Empfänglichen macht, ist lediglich Sache subjektiver Erfahrung, und Kundgebung desselben nichts weiter als Aussage solcher Erfahrung. Von der historischen Kritik aber fordert Rothe, daß sie lediglich nach objektiven Gründen entscheide, denen dann die Kirche ihr traditionelles Urtheil unterordnen müsse. Und so unterscheidet er denn auch doch wieder zwischen der historischen Constatirung der Kanonicität eines biblischen Buchs und zwischen seiner Bezeugung durch das Zeugniß des heiligen Geistes. Kann nun aber, wie er sagt, letztere nicht fehlen, ohne daß ein wesentliches Merkmal der Urkunde über die göttliche Offenbarung mangelt; wie soll dann die Entscheidung über die Kanonicität nur und allein der historischen Kritik zustehen, welche doch lediglich nach objektiven Gründen zu urtheilen, nur historisch zu constatiren hat? Oder gehört zu dieser historischen Constatirung, wie es der Fall sein muß, wenn die Frage eine lediglich geschichtliche ist, auch die Constatirung des Zeugnisses des heiligen Geistes? So läßt sich nicht absehen, warum sich das traditionelle Urtheil der Kirche schlechterdings dem Ge-

[1]) vgl. Twesten Vorlesungen üb. d. Dogm. I. S. 408. [2]) Zur Dogmatik S. 317.

richte der historischen Kritik soll unterordnen müssen, da sich ihr Urtheil einerseits auf die Nachrichten der ältesten Kirche über die Entstehung wenigstens der neutestamentlichen Schriften, andererseits auf die Erfahrungen von dem Zeugnisse des heiligen Geistes gründet. Jene Nachrichten gehören ja selbst zu den objektiven Beweismitteln der historischen Kritik, und diese Erfahrungen sollen nicht fehlen können, ohne daß sie ein wesentliches Merkmal der in Frage stehenden Urkundlichkeit vermißt. Die historische Kritik hat also zwar nach der Probehaltigkeit der objektiven Gründe zu sehen, auf denen das Urtheil der Kirche beruht, aber von einer Unterordnung des letztern unter die erstere, welche um deßwillen zu fordern wäre, weil die Entscheidung nach objektiven Gründen zu geschehen habe, kann keine Rede sein.

Doch auch abgesehen von der Verwirrung, in welche Rothe das Geschäft, den Umfang des Kanons zu ermitteln, dadurch gebracht hat, daß er die historische Kritik und das Zeugniß des heiligen Geistes ineinandermengte und das Verhältniß, in welchem die erstere zur Zeugenschaft der ältesten Kirche, und dasjenige, in welchem sie zum Urtheile der jetzigen steht, nicht auseinanderhielt; bleibt immer noch seine irrige Bestimmung der Offenbarung, deren Urkunde uns die Schrift sein soll, verwirrend für die Ermittelung der Urkundlichkeit und also auch der Kanonicität ihrer einzelnen dermaligen Bestandtheile, zumal sich nach ihr nicht bloß die Unterscheidung kanonischer und nicht kanonischer Schriften, sondern auch die Gradbestimmung der Kanonicität richten soll. Da nämlich, wie er sagt[1]), das Angehörigkeitsverhältniß, in welchem ein Schriftwerk vermöge seiner Genesis zur Offenbarungsthatsache steht, namentlich auch das Verhältniß des Verfassers zu ihr als mithandelnder Person bei derselben hinsichtlich seiner Nähe sehr vielfach abgestuft sein kann; so hat die Kanonicität auch der kanonischen Schriften, nach Ausscheidung derjenigen, welchen die Urkundlichkeit überhaupt abgeht, ihre Gradunterschiede, welche genau ausgemittelt sein wollen, weil sich darnach ihr Gebrauch zur Erhebung der Offenbarungsthatsache bemißt. Hat nun die neu-

[1]) II. S. 303 f.

teſtamentliche Schrift keinen andern Zweck, als den hiſtoriſchen Chriſtus in einer Mehrheit von Spiegelbildern zur Anſchauung zu bringen, damit der Beſchauer aus ihnen ein einheitliches Geſammtbild deſſelben zuſammenſchaue[1]): ſo iſt einerſeits klar, wie viel auf eine richtige Zuſammenordnung der einzelnen Spiegelbilder ankommt, da jeder Fehler hierin eine Verzerrung des photographiſchen Geſammtbilds zur Folge hat; andererſeits aber auch, daß uns die allermeiſten neuteſtamentlichen Schriften, wenn ſie hiernach überhaupt noch für kanoniſch gelten dürfen, für ſolchen Zweck mehr hinderlich ſind, als förderlich. Denn der Umſtand, daß auch Paulus den Erlöſer, nämlich den in ſeiner Erhöhung verherrlichten, in Perſon angeſchaut hat, kann uns nicht über das Bedenken hinweghelfen, daß ſeine Schriften auf ein weit kleineres Maß eingeſchränkt ſein dürften und ſehr viel anders beſchaffen ſein ſollten, um der Aufgabe einer Wiederſpiegelung des durch die Erſcheinung Chriſti in ihm gewirkten Bildes des Erlöſers und nur ihr allein angemeſſen zu dienen. Erklärt doch auch Rothe ſelbſt[2]), wo er die Reformatoren belehrt, was das heißen wolle, das Chriſtenthum auf die heilige Schrift allein ſtellen, ihre ſonderliche Hochhaltung der pauliniſchen Lehrerörterungen daraus, daß ſie Theologumena in der Schrift ſuchten, und ſich einer Ueberſchätzung der Theologie ſchuldig machten, durch welche ſie den Glauben an Chriſtum in eine ſchiefe und bedenkliche Richtung hineintrieben. So nahe liegt es einem in Rothe's Augen falſchen Chriſtenthum, ſich gerade an desjenigen Apoſtels Schriften vorzugsweiſe zu halten, welcher der empfänglichen Umgebung des hiſtoriſchen Chriſtus nicht angehört hat, und von dem man doch eigentlich meinen ſollte, daß er zur Herſtellung einer Photographie deſſelben um ſo entbehrlicher geweſen ſei, als ja nicht einmal die Zwölfe ſämmtlich zu deren Ermöglichung verwendet worden ſind, wenn nicht gar die gegenwärtig gangbare hiſtoriſche Kritik ſchlüßlich Recht behält, der zufolge kein einziges Evangelium und nur die ſo gar nicht für jenen Zweck geeignete Apokalypſe von einem der Zwölfe herrührt.

---

[1]) II. S. 293. [2]) II. S. 312.

Und nun bedenke man die schlimme Lage, in der sich die Christenheit befindet! Die religiöse Wahrheit besteht wesentlich im Verständnisse Christi; dieses aber will aus einer Urkunde erholt sein, deren Bestandtheile es einzeln sämmtlich nicht so bieten, wie wir es bedürfen, und zusammengenommen es nur unter der Voraussetzung bieten, daß die historische Kritik sie zuvor in das richtige Verhältniß zu einander gestellt hat. Da vom Standpunkte des Glaubens aus allerdings auch Rothe zufolge[1]) schlechterdings vorausgesetzt werden muß, daß über der Entstehung der einzelnen biblischen Schriften und über ihrer Vereinigung zu einer zweckgemäßen Sammlung die göttliche Vorsehung ausdrücklich gewaltet haben werde; so könnte man sich etwa mit der Hoffnung beruhigen, dieses Walten der Vorsehung werde dafür gesorgt haben, daß sich einem schlichten Christen, einem von den unverkünstelt Gläubigen, welche vor der Thatsache irrthümlicher und sich widersprechender neutestamentlicher Lehre von Christo nicht erschrecken[2]), das Lichtbild des Heilands richtig darstelle, ob er gleich die Schrift nur unmittelbar auf sich wirken läßt und die Arbeit der historischen Kritik weder zu thun noch zu würdigen vermag. Allein dem ist nicht so. Die einzige gotteswürdige und wahrhaft christliche Vorstellung von jener Providenz ist die, daß sie nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung einer gewissenhaft alle ihre Kräfte zusammennehmenden menschlichen Kritik die Richtigkeit des Kanons für uns gesichert hat[3]). So lange also die historische Kritik das Ihre noch nicht gethan hat, um aus dem Kanon zu entfernen, was nicht kanonisch ist, in ihm aufzunehmen, was etwa Kanonisches außer ihm ist[4]), die Grade der Kanonicität des Kanonischen zu bestimmen, und endlich das Offenbarungsmäßige des Schriftinhalts von dem, was es nicht ist, auszuscheiden[5]), so lange muß man darauf verzichten, ein volles Verständniß Christi zu gewinnen. Nur von einer fernen Zukunft, wenn die Arbeit der Kritik zum Abschlusse gediehen sein wird, kann die Kirche hoffen, daß alsdann die in allen ihren Theilen irrthumsvolle Schrift zur Infallibilität

---

[1]) II. S. 306. [2]) II. S. 274. [3]) II. S. 307. [4]) II. S. 304. [5]) II. S. 284.

ihres Ganzen hergestellt werden dürfte. Wer sich mit Letzterem über Ersteres zu trösten vermag, der wird sich vielleicht auch in Rothe's „gewaltige" Abhandlung zu schicken wissen, vorausgesetzt, daß er sich die von ihm bezeichnete Beschaffenheit der Schrift und die Entstehung der so beschaffenen vorstellig machen kann. Ich vermag weder das Eine noch das Andere, und kann daher in der Abhandlung nichts weiter erkennen, als einen verunglückten Versuch, diejenige Anschauung von der Wirklichkeit der Schrift, welche aus dem Rationalismus herstammt, mit dem gemein christlichen Glauben an ihre Göttlichkeit zu vereinigen, und durch Erstreckung der Schleiermacher'schen Auffassung der neutestamentlichen Schrift über die ganze Schrift die kirchlich dogmatische Lehre von deren göttlicher Eingebung entbehrlich zu machen.

Es bliebe nun nur etwa die Möglichkeit, daß sich bei denen, welche sich von der lutherisch kirchlichen und von der Schleiermacher'schen Ausprägung der christlichen Wahrheit gleich ferne und angeblich an die Schrift allein halten, eine Lehre von der Schrift ausgebildet hätte, welche ihrer Wirklichkeit und dem gemein christlichen Glauben an ihre Göttlichkeit gleich sehr entspräche. Wenn irgendwo, müßte sie sich in Beck's propädeutischer Entwickelung der christlichen Lehrwissenschaft finden. Vergleichen wir also schlüßlich noch, was sie uns bietet!

Beck. Davon ausgehend, daß wir uns einen Kanon heiliger Schriften nicht erst zusammenzusuchen haben, sondern in einer Gemeinde von Offenbarungsgläubigen leben, in welcher uns eine bestimmte Sammlung von Schriften als Produkte und Dokumente einer vergangenen Offenbarungszeit entgegengebracht werden, stellt sich Beck die Frage, wodurch sich der Glaube an diese Schriftsammlung als Urkunde der göttlichen Offenbarung begründe; welche Frage sich ihm aber, da er die Offenbarung nach dem aus der Schrift selbst entnommenen Begriffe derselben zuvor erwiesen hat, in die andere verwandelt, ob die Schrift diesem ihrem eigenen Offenbarungsbegriffe entspreche[1]). Die Bejahung dieser Frage begründet er erstens durch den Nachweis, daß nach diesem Offen-

[1]) S. 207 f.

barungsbegriffe das Dasein und die Autorität einer schriftlichen Offenbarungsurkunde nothwendig sei, zweitens durch die Hinweisung auf die Thatsache, daß unsere Urkunde der Offenbarung gleich dieser selbst durch Darlegung des Geistes und der Kraft ihre Autorität rechtfertige, und drittens durch Aufzeigung der eigenen Erklärung der Schrift, woher ihre göttliche Eigenthümlichkeit stamme.

Dieser dreifache Beweis, daß die Schrift die Offenbarungsurkunde sei, wird geführt, ohne daß es fraglich erscheint, welchen Umfang sie habe. Nachdem sich herausgestellt hat, daß sich das Offenbarungswort in demselben Offenbarungsgeiste, in dem es geboren ist, zu einer ihm wesentlich adäquaten Schrift vollenden müsse, zeigt Beck[1]) erstlich auf die allgemeine Physiognomie unserer heiligen Schrift hin, das heißt, auf ihre gemeinsame von aller übrigen Weltbildung sie unterscheidende Eigenthümlichkeit, auf die individuelle Eigenthümlichkeit ihrer sehr verschiedenen Zeiten angehörigen einzelnen Schriften, und auf die sich hiebei dennoch darstellende Einheitlichkeit der in ihr beurkundeten fortschreitenden Religionsentwickelung. Zweitens zeigt er auf ihren Inhalt hin, welcher sich eben so, wie die Offenbarung selbst, hinsichtlich ihrer Grundwahrheiten dem Gewissen, hinsichtlich ihrer besondern höheren Wahrheiten einer in stetigem Fortschritte steigenden subjektiven Erfahrung, und endlich einem geistlichen Verstehen und Erkennen hinsichtlich der ganzen objektiven Erscheinung der Schrift erweise.

Schon hier erhebt sich das Bedenken, daß namentlich die dritte der in Betreff des Inhalts geltend gemachten Thatsachen in dem Maße zweifelhaft würde, als der Umfang der Schrift unsicher wäre. Denn soll hier wirklich die Erfahrung vorliegen, daß sich diese ganze Schrift-Objektivität ohne den Begriff der Offenbarung eben so wenig begreifen lasse, als die Objektivität des Natursystems ohne den Begriff der Schöpfung[2]), so darf die Schrift, da es sich um die Einheitlichkeit ihres Ganzen handelt, keine Bestandtheile haben, von denen zweifelhaft bleibet, ob sie ihr angehören. Dieses Bedenken kehrt gesteigert wieder, wenn nun Beck

[1]) S. 212 ff. [2]) S. 216.

drittens ein Geschichtszeugniß darzeigt für die Schrift, welches, was die neutestamentliche anlangt, damit anhebt, daß die christliche Kirche in ihrer urchristlichen Lehr- und Lebensbildung diese Schriften als Werke rein christlicher Ursprünglichkeit gesammelt und als den objektiven Kanon autorisirt habe, in welchem die urchristliche Offenbarungssumme als normal und regulativ für den christlichen Glauben niedergelegt sei[1]). Wird nicht die Kraft dieses Zeugnisses gar sehr durch die wirkliche Entstehungsgeschichte unsers heutigen Kanons beeinträchtigt und abgeschwächt, als welche uns den Einwurf nahe legt, wie es denn komme, daß gerade in der Urkirche ein Theil, und zwar hier dieser, dort jener Theil unserer neutestamentlichen Schriften, wenn er ihr überhaupt bekannt war, nicht für erforderlich geachtet wurde, um eine normale und regulative Zusammenfassung der urchristlichen Offenbarungssumme zu besitzen? Und endlich bestätigt sich die Berechtigung unseres Bedenkens auch aus der Antwort, welche Beck selbst auf die Frage gibt, wodurch eine kanonisch angefochtene oder zweifelhafte Schrift ihr kanonisches Ansehen erweise[2]). Denn indem er hierauf unter Anderm antwortet, sie müsse nach ihrer besondern Situation als eigenthümliches Glied dem biblischen Entwicklungsgange der Offenbarung sich einreihen, und ihr Inhalt mit dem Ganzen der biblischen Lehre und Geschichte in organischem Zusammenhange stehen; bestätigt er uns selbst, daß von einem Zweifel in Betreff des Umfangs der heiligen Schrift da keine Rede mehr sein darf, wo jene Erfahrung hinsichtlich der ganzen, einheitlichen Schrift-Objektivität zum Beweise für ihre Offenbarungsurkundlichkeit aufgerufen werden soll.

Dann hat aber Beck offenbar den äußerlichen Zeugnissen über den Ursprung der einzelnen Schriften oder über ihre Aufnahme in den Kanon zu wenig ihr Recht angedeihen lassen. Er schiebt sie mit der Bemerkung lediglich bei Seite, daß sich ein gläubiger Theologe solcher rein empirischen Instanz, wenn sie seiner anderswoher gewonnenen Ueberzeugung widerspräche, im Bewußtsein der geistigen Freiheit seines Glaubens nimmermehr

[1]) S. 220. [2]) S. 260.

unterwerfen würde[1]). Was er selbst in einer andern Richtung anmerkt[2]), daß auch bei dem in natürlichen Dingen Besonnensten und Ehrlichsten in Bezug auf göttliche Dinge Selbsttäuschung vielfacher Art unvermeidlich ist, kann hier mit Grund gegen ihn gekehrt werden. Auch die festeste Ueberzeugung, daß der zweite Brief Petri ein eigenthümliches und wesentliches Glied in dem Ganzen der heiligen Schrift sei, müßte zurückstehen, wenn sich ergäbe, daß er unmöglich von Petrus verfaßt sein könne, da sich ein Theologe, welcher wie Beck von der Entstehung der heiligen Schrift denkt, bei der vermeintlichen Unschuld einer Fiktion, wie sie in solchem Falle vorläge, sicherlich nicht beruhigen könnte, sondern lieber einräumen würde, daß er sich über das innere Verhältniß dieses Schriftstücks zum Ganzen der neutestamentlichen Schrift geirrt haben möge.

Dazu kommt, daß für Beck die Frage nach dem apostolischen Ursprunge eines neutestamentlichen Schriftstücks um so bedeutsamer wird, je höher er um solchen Ursprungs willen von der Theopneustie desselben denkt. Wo er nämlich die eigene Erklärung der neutestamentlichen Schrift aufzeigt, woher ihre göttliche Eigenthümlichkeit stamme, unterscheidet er eine alle Gläubigen durchdringende Geisteswirkung im urchristlichen Gemeindeleben, vermöge deren es zu einer historisch-didaktischen Reproduktion der gegebenen Offenbarung kommt[3]), und das apostolische Geistesleben, wo das persönliche Bewußtsein und die Geistesenergie in Einheit zusammenwirkt, Spontaneität und Receptivität in harmonischer Wechselwirkung ausgeglichen ist[4]), und läßt in der erstern Stufe der Theopneustie die Schriften des Marcus und des Lucas wurzeln, während er die übrigen neutestamentlichen Schriften jener andern Stufe der Theopneustie, welche die der eigentlichen Offenbarung, die apokalyptische ist, angehören läßt[5]). Hier handelt es sich also nicht blos darum, ob solchen Schriften, wie wir sie an den Briefen des Jakobus und des Judas haben, eine Stelle im Kanon überhaupt zukommt, sondern auch um die weitere Frage, ob sie denen beigezählt sein wollen, welche aus dem allgemeinen

[1]) S. 223. [2]) S. 224. [3]) S. 231 f. [4]) S. 233 f. [5]) S. 244 f.

Glaubensleben der Urkirche hervorgegangen sind, oder denen, in deren Entstehung der heilige Geist nach Maßgabe des sonderlichen Berufs der Apostel wirksam gewesen ist. Und hierüber sollte der Christ oder Theologe zu einer Gewißheit gelangen können, ohne einer auf dem Wege geschichtlicher Untersuchung zu gewinnenden Sicherheit über die Verfasser zu bedürfen? Ohne solche Untersuchung sollte er gewiß werden können, daß der Jakobus und der Judas, von denen jene Briefe herrühren, Apostel dieses Namens gewesen sind?

Dieß ist das Eine, was wir gegen Beck geltend zu machen haben: er hat auf Grund des Zeugnisses des heiligen Geistes Aussagen über die neutestamentlichen Schriften gethan, welche ohne die von ihm als unnöthig zurückgewiesene geschichtliche Untersuchung derselben unmöglich sind. Zum andern aber gewähren seine Aussagen ein Bild von ihnen, welches sich mit ihrer Wirklichkeit nicht deckt. Wenn er von den Aposteln sagt, daß sie für die alle Welt umfassende, eben daher auch schriftlich zu fixirende Kundmachung des Gottesgeheimnisses ausgesondert gewesen[1]), daß sie in ihren Briefen die Offenbarung des Reichsgeheimnisses immer weiter produciren, nach seiner Lehrseite es zum vollkommenen Gottestempel ausbauen[2]), daß sie hiefür Anlässe, Zeit, Ort, Stoff und Anwendung frei wählen und bearbeiten[3]); so erhält man die Vorstellung, als ob das Erste bei der Entstehung auch der Briefe die Absicht ihrer Verfasser wäre, ihre Verkündigung der Heilsbotschaft, um sie auch der Nachwelt zu überliefern, in Schrift zu fassen, und das Zweite dann ihre Auswahl der hiefür geeignetsten Anlässe. Wir sehen aber, daß es sich thatsächlich nicht so verhielt, Eine Vertheilung des Stoffs zwischen den paulinischen Briefen, wie man sie bei solcher Absicht ihres Verfassers erwarten müßte, findet nicht Statt; und nicht der Apostel hat die Anlässe sich gewählt, um diesen oder jenen Theil seiner Verkündigung auf die Nachwelt zu bringen, sondern die Anlässe, zu schreiben, drängten sich ihm auf, und von ihnen ließ er sich bestimmen, was und wie er schrieb. Wenn also der Inhalt der

[1]) S. 238. [2]) S. 245. [3]) S. 241.

neuteſtamentlichen Schrift in Wahrheit ein einheitliches Ganzes bildet, ſo wird vielmehr von ihrer ſo gearteten Wirklichkeit aus zu ermitteln ſein, wie es auf dieſe und gerade dieſe geſchichtlichen Anläſſe hin zu einer Reihe von Schriften hat kommen können, deren Geſammtinhalt ſich ſo einheitlich zuſammenſchließt und nach außen abſchließt.

Erinnern dieſe unzutreffenden Ausſagen Beck's über Zweck und Inhalt der neuteſtamentlichen Schrift an die mit dem gleichen Gebrechen behaftete Lehre der ältern Dogmatik, ſo wird er dagegen der Wirklichkeit der heiligen Schrift beſſer gerecht als ſie, wo er auf die Frage zu ſprechen kommt, ob ſie ſchlechterdings ohne ſachliche Fehler ſei. Wie überhaupt, ſagt er[1]), durch die Wiedergeburt der Geiſt zwar in göttlichen Dingen und in deren Verwebung in die natürlichen Verhältniſſe der Menſchen eine von jeder menſchlichen Schule unabhängige Wahrheitserkenntniß gewinnt, ohne aber deßhalb für rein menſchliche und äußerliche Verhältniſſe der natürlichen Schule und Erlernung enthoben zu ſein; vielmehr kann ein Wiedergeborner in ſolcher Beziehung nicht viel wiſſen oder nicht recht wiſſen und irren ohne Gefährde ſeiner geiſtlichen Erkenntniß und Wahrhaftigkeit — ſo iſt es auch bei der Theopneuſtie. Auf die göttlichen Reichsgeheimniſſe, die geiſtliche Wahrheit erſtreckt ſie ſich, auf das Aeußerliche und Menſchliche nur, ſo weit es mit Erſterem in weſentlichem Zuſammenhange ſteht; ſie erhebt ihre Organe hierin zu einer gegenüber aller Menſchenweisheit überſchwenglichen Erkenntniß in das volle Licht der Wahrheit, unterrichtet ſie aber nicht in Dingen und bewahrt ſie nicht vor Fehlgriffen, die zu dieſer geiſtlichen Wahrheit völlig gleichgültig ſich verhalten und dem gemeinen Erlernen und Wiſſen anheimfallen, wie chronologiſche, topographiſche, rein weltlich hiſtoriſche Gegenſtände. Dieß iſt jedenfalls eine ſicherere Abgränzung des Bereichs, in welchem Fehler begegnen können, ohne die göttliche Eingebung der heiligen Schrift zu gefährden, als wenn Philippi von einem Gebiete der unbedeutenden Zufälligkeit ſagt, hinſichtlich deſſen ſich nicht dogmatiſch beſtimmen laſſen dürfte, in

[1]) S. 241 f.

wie weit die Inspiration auch hier die menschliche Schwachheit völlig überwunden habe.

Aber sie leidet doch auch an einem zwiefachen Gebrechen, welches beide Male darin seinen Grund hat, daß Beck den Bereich untrüglicher Wahrheit gegen den Bereich möglicher Irrthümlichkeiten lediglich dogmatisch abgränzt. Erstens fragt man sich, wie es sich denn erkläre, daß in der Schrift solches vorkomme, das mit der geistlichen Wahrheit, welche ihren eigentlichen Inhalt ausmacht, in keinem wesentlichen Zusammenhange steht, da sich doch mit der Geistesenergie, durch welche sie hervorgebracht ist, nicht vertragen dürfte, daß sie etwas für sie Ueberflüssiges enthalte[1]). Und zweitens, wenn es auch solches gibt, das an sich mit ihrem eigentlichen Inhalte in keinem so wesentlichen Zusammenhange steht, daß es nicht unbeschadet desselben irrthümlich sein könnte; so stellt es sich doch anders, wo Irrthum in solchen Dingen mit derjenigen zeitlichen und örtlichen Herkunft oder derjenigen Verfasserschaft einer Schrift unverträglich ist, ohne welche sie ihre Stelle im Kanon nicht einnehmen, oder der Kanon das nicht sein könnte, wofür Beck ihn achtet. Ob derlei Irrthum vorkommt, ist eine Frage derjenigen geschichtlichen Untersuchung des Kanons, von welcher Beck unbillig absieht. Ist er ausgeschlossen, sei es durch den Beweis, daß nichts der Art vorkommt, sei es durch die Anerkennung, daß die Schrift, in welcher etwas der Art vorkommt, kein Anrecht auf eine Stelle im Kanon hat; dann bleibt die Frage, ob sich Irrthümliches finde, was ihrer Zugehörigkeit zum Kanon keinen Eintrag thut. Bei dieser Untersuchung wird von dem einheitlichen Ganzen der fraglichen Schrift auszugehen und alles Einzelne in seinem Verhältnisse zum Ganzen zu würdigen sein, indem es sich darum handelt, ob nichts vorkommt, was die Einheitlichkeit des Ganzen stört, sei es durch sein Vorkommen an sich selbst, sei es durch die Irrthümlichkeit, in der es vorkommt. Denn beiderlei Störung der Einheitlichkeit des Ganzen, aber auch nur sie, würde dem widerstreiten, wessen man sich zu einer kanonischen Schrift versieht, wenn man ihre Entstehung

[1]) vgl. Schleiermacher d. christl. Glaube II. S. 345.

für ein Werk des heiligen Geistes im Sinne Beck's achtet. Man kann also den Bereich zulässiger Irrthümlichkeiten allerdings dogmatisch abgränzen, aber nicht, ohne daß man die Frage nach dem Umfange des Kanons offen läßt, und nicht, ohne daß man der geschichtlichen Untersuchung der kanonischen Schriften ihr von Beck hintangestelltes Recht angedeihen läßt.

Das Grundgebrechen der Lehre von der heil. Schrift.

Doch hiemit bin ich auf das gekommen, was mir überhaupt das Grundgebrechen der Lehre von der heiligen Schrift, wie man sie insgemein behandelt, zu sein scheint. Mag man sie der Dogmatik vorausschicken oder innerlich einverleiben, immer sagt man dogmatisch etwas von ihr aus, was sich dogmatisch nicht feststellen läßt. Wenn Martensen[1]) innerhalb seiner Dogmatik, dann aber mit Absehen von der alttestamentlichen Schrift, dieses Dogma besagen läßt, daß wir in der Schrift nicht nur zufällig übriggebliebene Bruchstücke aus der apostolischen Zeit, sondern ein in sich abgeschlossenes harmonisches Ganzes haben, wo kein Grundmoment des apostolischen Bewußtseins fehlt, ein Bild der ganzen ungetheilten Fülle des apostolischen Geistes: so ist dieß eine lediglich geschichtliche Behauptung, die nur das Ergebniß einer geschichtlichen Untersuchung sein kann. Dagegen wenn man in den Prolegomenen den Beweis antritt, daß es eine heilige Schrift, eine Urkunde der Offenbarung geben und wie diese beschaffen sein müsse; so ist dieß allerdings ein dogmatisches Verfahren, welches aber den andern nur auf geschichtlichem Wege zu leistenden Beweis, daß die uns vorliegende Sammlung, oder in welchem Umfange sie dieß wirklich und wirklich so beschaffen sei, nothwendig schuldig bleiben muß. Auf Grund einer nicht wirklich geführten geschichtlichen Untersuchung blos behaupten, daß es sich so mit ihr verhalte, bringt Unsicherheit in den Zusammenhang der dogmatischen Aussagen; und vollends so, wie Beck, es behaupten, als sei dieß gar kein Gegenstand für geschichtliche Untersuchung, ist eine vorsätzliche Verleugnung des wirklichen Sachverhalts.

Man wird also vor allen Dingen, was Aufgabe der Dogmatik und was Aufgabe geschichtlicher Untersuchung ist, in der

[1]) d. christl. Dogm. S. 379.

Art scheiden müssen, daß es sich dort um die heilige Schrift überhaupt, hier dagegen um die uns so und so vorliegende heilige Schrift handelt. Wie ich meine, daß von der Schrift überhaupt dogmatisch zu handeln sei, ist aus dem Lehrganzen zu ersehen, welches einen Bestandtheil meines Werks über den Schriftbeweis bildet. Am Schlusse des Lehrstücks, dessen Inhalt die auf Christum vorbildliche Geschichte ausmacht, steht der Satz, um für die Verwirklichung der vollkommenen Gottesgemeinschaft bereitet zu sein, habe Israel einer Zusammenfassung jener Geschichte im Worte, eines entsprechenden Schriftdenkmals derselben bedurft, dessen Herstellung dann eben so, wie die Vorbildlichkeit der Geschichte, deren Denkmal es war, ein Werk des Geistes Gottes gewesen sein werde. Und am Schlusse desjenigen Lehrstücks, dessen Inhalt die Entstehung der Kirche ausmacht, steht der Satz, um von dem Anfange der in Jesu Christo vermittelten Geschichte zum Ende derselben übergeleitet zu werden, habe seine Gemeinde eines bleibenden Denkmals ihres Anfangs, eines Schriftdenkmals desselben bedurft, welches also durch Wirkung desselben Geistes Jesu Christi, durch den sie selbst geworden, werde hergestellt worden sein, um nun sammt dem von der heilsgeschichtlichen Gegenwart aus verstandenen Schriftdenkmale ihrer Vorgeschichte ihre heilige Schrift zu sein.

Dieß hat Kliefoth[1]) so verstanden, daß mir zufolge nicht die Entstehung, sondern das Wesen der Schrift Sache des Glaubens sei; ihr Wesen aber bestehe mir darin, daß sie das entsprechende und für die Bedürfnisse der Kirche geeignete Denkmal der heiligen Geschichte sei. Nun sei aber, daß sie ein historisches Denkmal ist, keine Sache des Glaubens, sondern empirischen Wissens, und daß sie dieß entsprechender Weise und für die Bedürfnisse der Kirche geeignet ist, wolle ich ebenfalls nur historisch nachweisen; es gebe also für mich gar keinen auf die Schrift bezüglichen Glauben, und es sei bloße Accommodation an den kirchlichen Sprachgebrauch, wenn ich von einem solchen rede. Er irrt aber in allem dem. Erstens ist mir die Entstehung der Schrift

[1]) Kirchl. Zeitschr. Jahrgg. 6, H. 9 und 10. S. 642 f.

allerdings eine Sache des Glaubens; sonst bildete nicht die Entstehung der alttestamentlichen einen Lehrsatz des vierten, die der neutestamentlichen einen Lehrsatz des sechsten Lehrstücks, indem schon zufolge der Methode meines Lehrganzen keinen Satz desselben ausmachen kann, was mir nicht Sache des Glaubens ist. Sein Irrthum kommt aber, so viel ich sehe, davon her, daß er meine Einleitung des Schriftbeweises für den letztern Lehrsatz nicht achtsam genug gelesen hat. Ich sage dort[1]), es handle sich bei der Beweisführung für die göttliche Eingebung der neutestamentlichen Schrift um deren eigenthümliches Wesen, oder mit andern Worten um die Stelle, welche ihre Entstehung in der Heilsgeschichte einnimmt, indem sich nach deren Benennung von selbst ergebe, durch welche Wirkung des heiligen Geistes sie hergestellt, und wozu sie der christlichen Kirche gegeben sei. Also daß sie durch Wirkung des heiligen Geistes entstanden, ist ja freilich ein Glaubenssatz und ist es auch mir: nur daß ich es nicht dabei bewenden lassen kann, ihn so auszudrücken, da es sich um mehr, als um die allgemeine Aussage handelt, daß sie durch den heiligen Geist entstanden sei. Es fragt sich näher, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche, oder wie man es nach einer andern Seite ausdrücken kann, welches der Zweck gewesen ist, zu welchem sie von ihm hervorgebracht worden; und diesen Inhalt hat deshalb mein von ihrer Entstehung handelnder Lehrsatz. Wenn ich nun sage, bei der Schriftbeweisführung für diesen hievon handelnden Glaubenssatz — denn um den Schriftbeweis ist es dort zu thun — komme es darauf an, das eigenthümliche Wesen der neutestamentlichen Schrift darzulegen, indem sich hienach von selbst ergebe, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche sie hervorgebracht worden; so ist klar, daß es mir um einen Beweis für jenen, nur nicht von ihrer Entstehung durch den heiligen Geist im Allgemeinen, sondern sofort von der Art und Weise derselben handelnden Glaubenssatz zu thun ist. Daß ich aber hiefür statt eines Glaubensbeweises einen historischen Beweis bringe, ist ein seltsamer Vorwurf. Klie-

[1]) II. 2. S. 98.

foth ſelbſt hält für das Richtige, aus den Ausſprüchen der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gotteszeugen über ihre Befähigung durch den Geiſt Gottes, aus den Aeußerungen Jeſu über die alttestamentliche Schrift, und aus Stellen wie 2 Petr. 1, 21; 2 Tim. 3, 16; 2 Petr. 3, 16 zu beweiſen, daß die heilige Schrift einen göttlichen Urſprung durch Eingebung des Geiſtes Gottes habe. Ich will jetzt davon ſchweigen, wie viel dieſe von lange her bekannten Beweismittel für die Lehre von der neuteſtamentlichen Schrift austragen, und nur die Frage entgegenſtellen, ob ſie denn nicht eben ſo hiſtoriſcher Art ſind, wie wenn ich die neuteſtamentlichen Schriften ſelbſt hinſichtlich ihrer Beſchaffenheit nach Form und Inhalt dem zum Beweiſe dienen laſſe, daß ſie in ihrer Geſammtheit ein ſolches Werk des heiligen Geiſtes ſind, wie ich es in dem Lehrſatze bezeichnet habe.

Kliefoth vermengt und verwechſelt alſo erſtlich, wie ich innerhalb des Lehrganzen zu einem von der neuteſtamentlichen Schrift handelnden Lehrſatze komme, und wie ich für die Richtigkeit deſſelben den Schriftbeweis führe, und geräth dadurch auf den Irrthum, als ob ich aus dem, was die Kirche an der Schrift hat, erſchlöſſe, was ſie iſt, und aus dem, was ſie iſt, erſchlöſſe, wie ſie entſtanden iſt. Zweitens aber verwirrt er auch meinen Lehrſatz ſelbſt, indem er vorgibt, ich lehrte von der Schrift dieſes Zwiefache, einmal, daß ſie ein Denkmal der heiligen Geſchichte, und dann, daß ſie dieß in entſprechender Weiſe und damit für die Bedürfniſſe der Kirche geeignet ſei, wodurch er auf die Unterſcheidung geräth, daß Erſteres nur eine Sache empiriſchen Wiſſens, Letzteres dagegen ein Glaubensſatz ſei; während in meinem Lehrſatze das Eine ohne das Andere gar keine Stelle hat und die Scheidung von Beidem eben ſo unmöglich iſt, als in der Lehre von Chriſto unmöglich dieß Zwiefache unterſchieden werden kann, daß er ein Menſch geweſen, was eine Sache empiriſchen Wiſſens wäre, und daß er von dem heiligen Geiſte empfangen geweſen, was eine Sache des Glaubens wäre. Endlich drittens vergißt er, daß es ſich bei der Schriftbeweisführung eben um den Beweis durch die heilige Schrift, alſo um einen geſchichtlichen Beweis handelt, und macht mir ſo zum Vorwurfe, daß ich für den Satz, die

Schrift sei, was sie sei, in entsprechender und für die Bedürfnisse der Kirche geeigneter Weise, statt eines Glaubensbeweises einen historischen Beweis bringe. Eine noch größere Verwirrung anzurichten, dürfte unmöglich sein.

Der wirkliche Weg, auf welchem ich innerhalb meines Lehrganzen dazu komme, von einer heiligen Schrift zu sagen, vergleicht sich dem geläufigen Verfahren, aus dem Zwecke der Offenbarung die Nothwendigkeit einer heiligen Schrift herzuleiten, ist aber doch sehr wesentlich von ihm verschieden. Für die Zeit zwischen dem Ausgange der vorbildlichen Heilsgeschichte und der Verwirklichung ihres Gegenbilds ergibt sich mir die Nothwendigkeit, daß die Gemeinde der erstern ein einheitliches und entsprechendes Denkmal derselben besitze, durch welches sie auf letztere bereitet werde. Und für die Zeit zwischen dem Ausgange der Entstehungszeit christlicher Kirche und dem Ende der gegenwärtigen Weltlaufs ergibt sich mir die Nothwendigkeit, daß die Kirche ein einheitliches und entsprechendes Denkmal ihrer Ursprungsgeschichte besitze, durch welches sie von ihrem Anfange zu ihrem Ziele übergeleitet werde. Die Entstehung dieser beiden Denkmäler der heiligen Geschichte gehört sonach dieser selbst an, und daß sie das wurden, was sie der Gemeinde Gottes sein sollten, ist eine hienach zu bemessende Wirkung des heiligen Geistes gewesen, wie er in der heiligen Geschichte selbst gewaltet hat. Beides, die Beschaffenheit dieser Werke des heiligen Geistes und der Wirkung, durch die er sie hervorgebracht hat, würde dogmatisch weiter auszuführen sein; was dann freilich sehr viel anders gerathen müßte, als wenn man zuerst ganz allgemein die göttliche Eingebung der heiligen Schrift aussagt, und dann aus ihr folgert, wie diese Schrift vermöge solchen Ursprungs beschaffen sei. Wir haben gesehen, daß die Beschaffenheit derselben, welche sich auf diesem Wege ergibt, mit ihrer wirklichen Beschaffenheit in Widerspruch steht, und verwundern uns hierüber nicht, da die göttliche Wirkung, aus welcher man sie folgert, in einer Allgemeinheit gefaßt ist, in welcher sie der Stelle, die ihre Entstehung in der heiligen Geschichte einnimmt, nicht entspricht. Hiezu kommt, daß man von einer Aussage über die wirkliche Schrift, wie sie uns vorliegt, ausgeht und so den Glau-

ben an ihren göttlichen Ursprung und an ihre dem gemäße Beschaffenheit bekennt, während doch erst noch ermittelt werden muß, welches ihr Umfang sei. Was man von ihrem Ganzen ausgesagt hat, theils auf Grund von Schriftstellen, theils auf Grund des Zeugnisses des heiligen Geistes, wird hinterdrein hinsichtlich einzelner ihrer Bestandtheile wieder zweifelhaft; ja von den drei Schriftstellen, die Kliefoth als solche namhaft macht, welche den Glauben an die göttliche Eingebung der Schrift begründen, gehören zwei demjenigen Bestandtheile der neutestamentlichen Schrift an, dessen Berechtigung, ihr zugezählt zu werden, zweifelhafter ist, als die irgend eines andern.

Dieser Unzuträglichkeit gehe ich dadurch ledig, daß die Aufgabe, welche ich der systematischen Theologie stelle, innerhalb dieser selbst nur auf solche Aussagen über die Entstehung der heiligen Schrift führt, bei denen die Frage nach ihrem Umfange ganz außer Betracht bleibt, während sie andererseits durch die Stelle, welche sie im Lehrganzen einnehmen, hinreichend bedingt sind, um der Wirklichkeit der uns vorliegenden heiligen Schrift ähnlicher zu sehen, als jenen Folgerungen aus einer zu allgemein gefaßten göttlichen Eingebung derselben. Ob die Wirklichkeit der Schrift jenen Aussagen entspricht, ist dann Sache einer geschichtlichen Untersuchung der uns vorliegenden Schrift. In dem Maße, als deren Ergebniß mit ihnen übereinstimmt, haben wir einen Schriftbeweis für sie. Einen andern Beweis ihrer Richtigkeit können wir aus der Geschichte der Kirche entnehmen, und er ist dann der wahre und taugliche Beweis aus dem Zeugnisse des heiligen Geistes. Denn damit, daß der Einzelne versichert, er habe durch den heiligen Geist die Erfahrung gemacht, daß diese Schriftensammlung in diesem Umfange von allem andern Wort und Schriftwerk absolut verschieden und in ausschließlichem Sinne Werk des heiligen Geistes sei, ist ja in Wahrheit gar Nichts gethan. Darum handelt es sich, ob die Kirche diese Erfahrung gemacht hat, und bei ihr ist eine wissenschaftliche Aufzeigung derselben möglich[1]). Beruht ja doch auch der Glaube des Einzelnen an die Schrift

[1]) vgl. Beck a. a. O. S. 220.

nicht auf den Schriftstellen, die man für ihre göttliche Eingebung anführt, noch auf seiner Erfahrung, die er gemacht hat, daß sie von allem andern Worte und Schriftwerke absolut verschieden ist, sondern auf der Thatsache, daß ihm die Lehre der Kirche, welche ihn zu Christo geführt hat, in dem Maße von dem heiligen Geiste versiegelt worden ist, als sie in der Schrift wurzelt. In so begründetem Glauben an die Schrift kann er stehen, ohne schon die Erkenntniß zu haben, daß und wie alle ihre Bestandtheile an der Beschaffenheit ihres Ganzen betheiligt sind, deren er im Allgemeinen gewiß geworden ist. Aber zu einem Beweismittel für die eigenthümliche Göttlichkeit der heiligen Schrift ist die Thatsache, daß sie selbst den Gläubigen solchermaßen ihres göttlichen Ursprungs vergewissert, allerdings schon um deß willen untauglich, weil die Aussage hievon, wenn auch ein Jeder dieselbe Erfahrung machen kann und soll[1]), eben doch an sich nur Aussage seiner persönlichen Erfahrung bleibt. Er mag sich für diese seine Aussage auf jeden Einzelnen berufen, aber verallgemeinern kann er sie nicht anders, als wenn er seine Erfahrung zu derjenigen, welche die Kirche gemacht hat, erweitert. Nur diese kann er nicht blos aussagen, sondern auch aufzeigen, weil sie Allen vor Augen liegt.

Bei dem hier vorgezeichneten Verfahren bleiben die systematische und die im weitern Sinne historische Thätigkeit so geschieden, wie es ihre Verschiedenartigkeit fordert. Nachdem die auf systematischem Wege zur Aussage gekommene heilige Geschichte neuen Testaments auf Grund des Bedürfnisses, welches sich für die Zwischenzeit der Kirche zwischen ihrem Ursprunge und ihrem Ziele ergibt, mit einem Satze abgeschlossen ist, welcher die Entstehung eines diesem Bedürfnisse entsprechenden Denkmals jener Geschichte zum Inhalte hat; folgt erstlich die geschichtliche Untersuchung der uns vorliegenden neutestamentlichen Schrift, aus welcher sich ergeben wird, ob und in welchem Umfange sie das ist, was dort benannt worden, und folgt zweitens ein Ueberblick der Geschichte der Kirche in ihrem Verhältnisse zu dieser neutestamentlichen Schrift, aus welchem sich ergeben wird, ob und in welchem Umfange sie der Kirche das gewesen und geworden ist, was dort von

[1]) Klaiber in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. II. 1. S. 35.

einer ihrem Bedürfnisse entsprechenden neutestamentlichen Schrift gesagt war. Wobei nicht unbemerkt bleiben will, daß jener Lehrsatz auch die alttestamentliche Schrift in das Denkmal der heiligen Geschichte, welches der Kirche gegeben ist, eingeschlossen hat, und daß also auch die Untersuchung der uns vorliegenden neutestamentlichen Schrift deren Verhältniß zur alttestamentlichen in sich begreifen, und der Ueberblick der Kirchengeschichte das Verhältniß der Kirche zur ganzen Schrift im Auge haben muß. Stimmt das Ergebniß dieser zwiefachen historischen Untersuchung mit der auf systematischem Wege erzielten Aussage nicht zusammen, so kann dort oder hier gefehlt sein: wo aber der Fehler liegt, wird sich nun um so leichter ermitteln lassen, als nicht mehr beiderlei verschiedenartige Thätigkeiten vermengt sind, sondern jede in dem ihr eigenthümlichen Verfahren gesondert vorliegt. Der christliche Glaube aber an die heilige Schrift ist vermöge seines Ursprungs, wie wir ihn oben gezeichnet haben, von aller dieser wissenschaftlichen Arbeit unabhängig, und deren Ergebniß kann ihn zwar bestätigen und über sich selbst erkenntnißmäßig aufklären, nicht aber um seine aus dem Zeugnisse des heiligen Geistes stammende Selbstgewißheit bringen.

Die Aufgabe dieses Werks.

Nur einen Theil der hier beschriebenen Arbeit unternehme ich jetzt zu thun. Ich beschränke mich auf die geschichtliche, nämlich im weitern Sinne geschichtliche, Untersuchung der neutestamentlichen Schrift. Da handelt es sich vor allem darum, einen für solche Untersuchung geeigneten Ausgangspunkt zu finden, an welchem sie eine gesicherte geschichtliche Grundlage habe. Sodann werden die einzelnen Bestandtheile der neutestamentlichen Schrift in derjenigen Aufeinanderfolge, welche durch den Ausgangspunkt gegeben ist, zu untersuchen sein. Auf Grund dieser Untersuchung, deren Ergebniß das Verständniß und die Würdigung der einzelnen Schriften ist, will hierauf der Gesammtinhalt derselben, erstlich die darin beurkundete Geschichte und zweitens die darin enthaltene lehrhafte Deutung und Anwendung der gesammten heiligen Geschichte sammt der Voraussicht ihres schlüßlichen Ausgangs, also in Gestalt einer biblischen Geschichte und einer biblischen Theologie neuen Testaments, einheitlich zusammengefaßt sein. Können wir hiernach übersehen, welches der eigenthümliche und einheitliche Inhalt der neutestamentlichen Schrift, und wie jeder einzelne ihrer

Bestandtheile daran betheiligt, also was er im Verhältnisse zum Ganzen derselben ist; so vergleichen wir damit die Entstehungsgeschichte des neutestamentlichen Kanons, um zu sehen, wie es geschichtlich dazu gekommen ist, daß jene Schriftstücke, deren Verhältniß zu einander wir vorher erkannt haben, in die Einheit einer heiligen Schrift neuen Testaments zusammengebracht wurden. Erst jetzt, wenn die Zusammengehörigkeit derselben sowohl aus ihrem innern Verhältnisse zu einander, als auch aus der Geschichte ihrer Zusammenstellung zum Kanon klar ist, wird es an der Zeit sein, die gesammte Beschaffenheit dieses Schriftganzen in der Art zu zeichnen, daß sich erkennen läßt, welcher Art die Wirkung des heiligen Geistes gewesen ist, durch welche es hervorgebracht worden. Den Schluß der ganzen Arbeit bildet endlich die Untersuchung, in welchem Verhältnisse dieses Schriftganze zum alttestamentlichen steht, indem sich hieraus ergeben wird, mit welchem Rechte die Kirche in beiden zusammen ihre heilige Schrift erkennt.

So weitschichtig ist meine Aufgabe. Es steht in Gottes Hand, ob oder wie weit ich sie vollführen soll. Würde das Ergebniß meiner Arbeit sein, daß wirklich von dem uns vorliegenden neutestamentlichen Schriftganzen gilt, was mein Lehrsatz von einer neutestamentlichen heiligen Schrift aussagt; so wäre gegenüber der sonstigen Weise, von der heiligen Schrift zu handeln, ein Vierfaches gewonnen. Erstens wäre vor allem das Ganze der neutestamentlichen Schrift als inspirirt erkannt, und nicht erwüchse diese Erkenntniß aus der Beantwortung der Frage nach der Inspiration der einzelnen Schriften. Zweitens wäre es nicht in so unthunlicher Allgemeinheit für inspirirt erkannt, sondern mit derjenigen näheren Bestimmtheit, welche mit dem Zwecke seiner Hervorbringung gegeben ist. Drittens würde nun weder die Inspiration noch die Kanonicität eines Bestandtheils dieses Schriftganzen von der amtlichen Stellung, dem Apostelthum seines Verfassers abhängen, sondern sie wäre durch das erkannte Verhältniß des Theils zum Ganzen gesichert. Und viertens würde die Aechtheit einer einzelnen Schrift nicht mehr blos durch äußere Gründe, sondern zugleich durch die Stelle, welche sie in dem Schriftganzen einnimmt, verbürgt erscheinen.

Untersuchung der einzelnen neutestamentlichen Schriften.

Ausgangspunkt der Untersuchung.

Der Ausgangspunkt.

Wenn es unter den neutestamentlichen Schriften solche gibt, über deren Herkunft alle diejenigen einig sind, mit denen sich überhaupt noch theologisch verkehren läßt; so sind dieselben geeignet, einer Untersuchung, wie wir sie anstellen, zum Ausgangspunkte zu dienen. Da dieß selbst von dem Briefe an die Römer nicht unbedingt gilt, sofern ernsthaft bezweifelt worden ist, ob ihm die Schlußabschnitte, welche für die geschichtlichen Umstände seiner Abfassung gerade von sonderlichem Belange sind, ursprünglich angehört haben; so bleibt uns nur die Wahl zwischen den Briefen an die Korinther und dem an die Galater. Auf den letztern würden wir aber, auch abgesehen von aller Rücksicht auf Bestrittenheit oder Unbestrittenheit der Herkunft der einzelnen Schriften, schon durch den Umstand geführt, daß er uns, wie keine andere neutestamentliche Schrift, den zum grundlegenden Beginne unserer Untersuchung erforderlichen geschichtlichen Anhalt bietet. Denn von solchen Schriftstücken, welche ihren Verfasser nicht selbst unzweideutig benennen, könnten wir natürlich nicht ausgehen; und so sind also die Evangelien sammt der Apostelgeschichte, die johanneischen Briefe, auch der zweite und dritte, und der Brief an die Hebräer von vorn herein ausgeschlossen. Bei der Apokalypse gilt es wenigstens Vielen für fraglich, ob der Johannes, welcher sich als ihren Verfasser bezeichnet, für den Apostel dieses Namens erkannt sein will, und noch fraglicher ist, wem die Namen gehören oder gehören wollen, welche an der Spitze der Briefe Jakobi und

Judä ſtehen. Es bleiben alſo nur die Briefe übrig, welche den Namen des Paulus oder des Petrus tragen. Die des Petrus, wenn auch ihre Aechtheit nicht bezweifelt wäre, bieten uns keinen zureichenden geſchichtlichen Anhalt, deſto mehr aber die des Paulus, unter denen wiederum der Brief an die Galater derjenige iſt, welcher den reichſten und am unmittelbarſten verwendbaren Stoff zur Feſtſtellung eines geſchichtlichen Ausgangspunkts unſerer Unterſuchung darreicht. Denn die Erlebniſſe, deren hier Paulus Erwähnung thut, beziehen ſich gerade auf das, worüber wir, um uns ein ſicheres Bild von den Anfängen der Kirche zu bilden, vornämlich Auskunft bedürfen, auf ſein Verhältniß zur chriſtlichen Muttergemeinde; und da wir in der ſogenannten Apoſtelgeſchichte von den wichtigſten derſelben auch Nachricht finden, ſo bietet ſich Gelegenheit, die Verläſſigkeit dieſes geſchichtlichen Werks an den Ausſagen des Paulus zu prüfen, und ſo uns vorläufig wenigſtens deſſen zu vergewiſſern, ob wir uns ſeiner bedienen dürfen, um über die Umſtände, unter welchen andere Briefe des Apoſtels verfaßt ſein mögen, ins Klare zu kommen. Wir beginnen alſo grundleglich mit einer Unterſuchung desjenigen Theils des Briefs an die Galater, welcher uns jene geſchichtliche Kunde gibt, und mit einer Vergleichung der Apoſtelgeſchichte, ſo weit ſie von eben denſelben Dingen handelt.

Gal. 1, 11 — 2, 14. 1, 11—12.

Mit den Worten *Γνωρίζω ὑμῖν, ἀδελφοί, τὸ εὐαγγέλιον τὸ εὐαγγελισθὲν ὑπ' ἐμοῦ, ὅτι οὐκ ἔστιν κατὰ ἄνθρωπον* eröffnet der Apoſtel den Abſchnitt ſeines Briefs an die galatiſchen Gemeinden, welcher Thatſachen ſeiner Lebensgeſchichte zum Inhalte hat. Die Verkündigung, ſagt er, die von mir verkündigt worden iſt, nicht menſchlicher Weiſe iſt ſie dieß, iſt keine menſchlicher Weiſe von mir verkündigte Verkündigung. Denn mit Unrecht erklärt man, als ſei *κατὰ ἄνθρωπον* ſo viel wie *ἀνθρώπινον*[1]), während es doch überall nur in adverbialem Gebrauche vorkommt[2]) und auch ſeiner Natur nach keinen andern Gebrauch zuläßt[3]), es ſei denn, daß es einem Subſtantive als Näherbeſtimmung beigegeben iſt[4]). Aus

[1]) ſo namentlich Uſteri, aber auch noch Wieſeler. [2]) vgl. Röm. 3, 5; 1 Kor. 3, 3; 9, 8; Gal. 3, 15. [3]) vgl. Winer Gramm. S. 358. [4]) vgl. z. B. 2 Kor. 7, 10.

dem Objekte von γνωρίζω, welches sachlicher Weise nicht als solches, sondern als Subjekt des von γνωρίζω abhängigen Satzes gedacht ist, will das Prädikat dieses Satzes ergänzt sein. Nun dient κατὰ ἄνθρωπον, welches immer im Gegensatze zu κατὰ θεόν gemeint ist, ein Thun als blos menschliches zu bezeichnen, und bedeutet also εὐαγγελίζεσθαι εὐαγγέλιον κατὰ ἄνθρωπον ein menschliches Verkündigen aus eigenem Antriebe und aus eigenen Mitteln und also auch von solchem, das der Verkündigende von sich selbst aus zu wissen meint oder geglaubt wissen will. Wie wenig es mit des Apostels Verkündigung solche Bewandniß gehabt hat, thut er mit dem Satze dar οὐδὲ γὰρ ἐγὼ παρὰ ἀνθρώπου παρέλαβον αὐτὸ οὔτε ἐδιδάχθην, ἀλλὰ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ. Nicht so, daß er sich hinsichtlich dessen, was er hiemit von sich aussagt, den anderen Aposteln gleichstellt[1]). Sollte ἐγώ in diesem Sinne betont und also „nicht einmal ich“[2]) oder „ich bin eben so wenig“[3]) zu übersetzen sein, so müßte γάρ die dritte Stelle einnehmen[4]). Auch ist vorher weder von einem παραλαμβάνειν noch von den anderen Aposteln die Rede gewesen. Vielmehr steht παραλαμβάνειν dem εὐαγγελίζεσθαι gegenüber[5]), und kann also ἐγώ keinen andern Ton haben als den des Gegensatzes des Verkündigers gegen die, welchen er seine Botschaft verkündigt hat[6]). Der Anschluß aber des Satzes durch οὐδὲ γάρ ist ein gleicher wie Röm. 8, 7[7]). Es wird nicht blos einfach bewiesen, daß des Apostels Verkündigen kein schlecht menschliches Thun gewesen, sondern wie wenig davon die Rede sein könne, daß es dieß gewesen, soll aus der über solchen einfachen Beweis hinausgehenden Thatsache erhellen, daß er selbst, was er verkündigte, nicht durch menschlichen Unterricht empfangen hat. Denn darum, daß Einer die Heilsbotschaft von einem Menschen überkommen hat, ist ja sein Verkündigen derselben noch keineswegs ein schlecht menschliches und nicht göttlich begründetes und berechtigtes Thun; aber wer sie, wie Paulus, durch eine Offenbarung Jesu Christi überkommen hat, bei dem ist hierdurch

---

[1]) so z. B. Meyer, Wieseler, Reithmayr. [2]) wie z. B. Joh. 7, 5. [3]) wie z. B. Matth. 21, 27; Luc. 20, 8. [4]) vgl. Ellicott. [5]) vgl. 1 Kor. 15, 1. 3. [6]) vgl. z. B. Rückert. [7]) vgl. Ewald.

allerdings von vorn herein ausgeschlossen, daß seine davon herstammende Verkündigung eine κατὰ ἄνθρωπον verkündigte sein könnte. Nicht von einem Menschen, sagt er, hat er überkommen, was er verkündigt, und fügt hinzu οὔτε ἐδιδάχθην, um den Vorgang eines παραλαμβάνειν παρὰ ἀνθρώπου als einen solchen näher zu bezeichnen, welcher die Abhängigkeit des Lernenden vom Lehrer in sich schließt. Weder solche Abhängigkeit findet bei ihm Statt, noch menschliche Vermittelung seines Besitzes der Heilsbotschaft, sondern δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ hat er sie überkommen. Daß hier Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht Genitiv des Objekts ist, erhellt schon aus dem Gegensatze zu παρὰ ἀνθρώπου: es ist aber auch deshalb nicht möglich, weil dann nicht etwa eine Selbstoffenbarung, eine Erscheinung Jesu benannt, sondern ἀποκάλυψις passivisch zu verstehen wäre[1]). Geoffenbart wird ja Jesus Christus jedem, welcher die Heilsbotschaft wie immer empfängt und gläubig annimmt[2]), und Paulus würde sonach nichts von sich aussagen, als was von jedem Christen gilt, und nichts, was geeignet wäre, einen Gegensatz zu der vorausgehenden Verneinung zu bilden. Das Objekt von ἀποκάλυψις ist also dasselbe, worauf αὐτό zurückgeht, ohne daß darum der Vorgang, welchen der Apostel meint, ein anderer sein müßte oder auch nur sein könnte, als der seiner wunderbaren Bekehrung[3]), von welchem wir anderwärts lesen, und auf welchen er sich hernach V. 15 f. in der Art bezieht, daß er unzweideutig Damaskus als den Ort desselben bezeichnet. Damit, daß Jesus ihm wunderbar erschien, war er überführt, daß der Glaube der von ihm verfolgten Nazarener, dessen Inhalt ihm ja nicht unbekannt geblieben sein konnte, Wahrheit sei, und hat ihm also Jesus selbst ohne menschliche Vermittlung das geoffenbart, was er darnach verkündigte[4]). Wie derjenige, welcher die Heilsbotschaft von einem Menschen überkommt, durch dessen Bezeugung Jesu zur Erkenntniß des Heils gelangt, so ist es bei Paulus eine Selbstbezeugung Jesu gewesen, die ihn zur Heilserkenntniß gebracht hat.

---

[1]) vgl. 1 Kor. 1, 7; 2 Thess. 1, 7; 1 Petr. 1, 7. 13; 4, 13 mit Luc. 17, 30 u. Röm. 8, 19; Röm. 2, 5 mit 1, 19. [2]) vgl. Gal. 1, 16. [3]) gegen Meyer z. d. St. [4]) vgl. Wieseler z. d. St.

Doch es handelt sich ja nicht blos um seine Bekehrung zu 1, 13—14.
Jesu Christo überhaupt, sondern um die von ihm verkündigte Heilsbotschaft, daß er sie auf solche Weise überkommen hat[1]). Daher erinnert er die Leser an die ihnen anderweitig schon zu Ohren gekommene Thatsache, daß er bis zum Augenblicke jener Offenbarung Jesu einer Botschaft, wie er sie jetzt verkündigt, so fern als möglich gestanden. Denn seine Berufung auf das, was sie aus seiner damaligen Lebenszeit gehört haben, ist keineswegs den nachfolgenden, auf die Zeit unmittelbar nach seiner Bekehrung bezüglichen Angaben blos zu dem Ende vorausgeschickt, um zu beweisen, daß er vorher keine christliche Belehrung habe empfangen können[2]); sondern sie gibt sich als selbstständigen Beweis für das Vorausgegangene. Dann aber nicht für den verneinenden[3]), sondern für den bejahenden Theil des vorhergehenden Satzes. Denn daß er zuvor für menschlichen Unterricht von Christo unempfänglich gewesen, hatte er um so weniger Ursache zu beweisen, als Niemand ihm nachsagte, er habe die Verkündigung, welche er verkündigte, und von welcher die galatischen Gemeinden durch seine Widersacher abwendig gemacht wurden, von solchen gelernt, die vor ihm Christen gewesen waren. Dagegen war es wohl am Orte, daß er den Gegensatz zwischen dieser seiner Verkündigung und zwischen der Sinnesart, in welcher ihn jene Offenbarung Jesu Christ traf, zu dem Ende in Erinnerung brachte, um zu beweisen, daß letztere es gewesen, von welcher die Beschaffenheit seiner Verkündigung herstammt, indem sich nur aus ihr eine solche Umkehrung seines ganzen Wesens erklärt. Ἠκούσατε, schreibt er, τὴν ἐμὴν ἀναστροφήν ποτε ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, wo sich das ποτέ an den Verbalbegriff ἀναστρέφεσθαι ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ anschließt, und fügt dann durch ὅτι zwei Sätze an, welche ausführen, was er damit meint. Wenn man sagt, Ἰουδαϊσμός sei jüdische Religion, so muß man sich jedenfalls dabei erinnern, daß diese Religion an ein Volksthum gebunden war und dessen Gegensatz gegen alles naturwüchsige Volksthum in sich schloß. Nur weil das Eigen-

---

[1]) vgl. Holsten Inhalt und Gedankengang des Br. an d. Gal. S. 17.
[2]) so de Wette. [3]) so z. B. Meyer, Wieseler.

thümliche dieses Volksthums in seiner Ausprägung durch das geoffenbarte Gesetz bestand[1]), dient das Wort zur Bezeichnung einer religionsgesetzlichen Besonderheit[2]), wie Ἑλληνισμός die im griechischen Volke zur Ausprägung gekommene Gestalt naturwüchsigen Menschenthums bezeichnet. Ἰουδαΐζειν war also etwas dem Juden Natürliches im Unterschiede von derjenigen Gestalt des Sinnes und Wesens, welche in dem Israel Gottes durch Gottes Wort und Geist gewirkt wurde; und wenn Paulus auch nach seiner Bekehrung ein Jude blieb[3]), so war doch sein Wandel nicht mehr ein Wandel ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ, weil derselbe nicht mehr durch das zwar unter der Wirkung der alttestamentlichen Heilswerke Gottes entstandene, aber immerhin blos natürliche jüdische Volksthum, sondern durch den Glauben an die in Jesu Christo geschehene Heilsoffenbarung bestimmt war. Da begreift sich dann, daß seine ἀναστροφὴ ἐν τῷ Ἰουδαϊσμῷ in seiner Verfolgung der Gemeinde Gottes und seinem Eifern um die πατρικαὶ παραδόσεις bestand.

Unter letztern ist nämlich nicht das mosaische Gesetz zu verstehen oder doch mitzuverstehen[4]), sondern diese Lehren der Väter wollen von dem, was im Gesetz geschrieben stand, so unterschieden sein, wie Josephus[5]), wo er von dem Gegensatze der Pharisäer und Saduccäer handelt, τὰ ἐκ παραδόσεως τῶν πατέρων und τὰ γεγραμμένα, nämlich ἐν τοῖς Μωϋσέως νόμοις γεγραμμένα νόμιμα unterscheidet. Allerdings sind παραδόσεις nicht an sich mündliche Ueberlieferungen, wie man 2 Thess. 2, 15 sehen kann, sondern gemäß dem Verhältnisse, in welchem die Verba παραδίδωμι und παραλαμβάνω, wo es sich um Lehre handelt, zu einander stehen[6]), bedeutet das Wort nichts weiter als Unterweisungen[7]), die der Eine gibt, der Andere empfängt[8]). Auch Matth. 15, 2; Marc. 7, 3 hat παράδοσις keine andere Bedeutung, und geht der Gegensatz von παράδοσις τῶν πρεσβυτέρων und ἐντολὴ τοῦ θεοῦ nicht auf den Unterschied des mündlich Ueberlieferten und des geschrieben Stehenden, sondern auf den zwischen

---

[1]) vgl. Röm. 2, 17—18. [2]) vgl. z. B. 2 Makk. 8, 1; 14, 38; Gal. 2, 14. [3]) 1 Kor. 9, 20. [4]) so zuletzt noch Hilgenfeld und Wieseler. [5]) Antiqq. 13, 10, 6. [6]) vgl. z. B. 1 Kor. 11. 23; 15, 3. [7]) vgl. Baumgarten-Crusius und Wieseler z. d. St. [8]) so z. B. 1 Kor. 11, 2; 2 Thess. 2, 15.

menſchlicher Lehre und göttlichem Gebote[1]). Aber eben dieſen Unterſchied hat auch der Apoſtel im Sinne, wenn er ſchreibt *τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*. Denn was in der Schrift geſchrieben ſteht, *γεγραμμένον* in dieſer nachdrücklichen Bedeutung iſt, das haben ſeine Väter nicht als ihre Lehre dargegeben, es iſt nicht *παράδοσις τῶν πατέρων*, ſondern Gottes Wort. Zum *Ἰουδαΐζειν* aber gehörte, auch das aufrecht zu halten und einzuhalten, was die Väter gelehrt hatten, indem es ein Beſtandtheil des gottesgeſetzlich ausgeprägten Volksthums geworden war, ſo daß die Phariſäer, wenn ſie darauf hielten, nur im Sinne ihres Volksthums handelten. Als einen Phariſäer bezeichnet ſich denn auch Paulus, wenn er von ſich ſagt, *ζηλωτὴς ὑπάρχων τῶν πατρικῶν μου παραδόσεων*, wobei er *μου* einſchaltet, um nicht unbemerkt zu laſſen, daß es ſeine Väter geweſen, von denen dieſe Unterweiſungen herrührten, daß er dieſem Volksthume durch Abſtammung angehörte und alſo um ſo mehr mit ihm und ſeinen Satzungen verwachſen war. Denn *αἱ πατρικαί μου παραδόσεις* iſt nichts anderes als *αἱ παραδόσεις τῶν πατέρων μου*[2]). Damit nun, daß Paulus um dieſe Satzungen eiferte, erwies er ſich als einen Juden im vollen Sinne des *Ἰουδαϊσμός*; ja er ging, wie er ſagt, hierin weiter als viele ſeiner Altersgenoſſen in ſeinem Volke und über ſie hinaus. Denn nicht von Fortſchritten, die er im Judenthume machte, iſt *προέκοπτον* zu verſtehen, als wenn er ſeine eigene Zunahme an jüdiſcher Vollkommenheit betonte[3]), wozu der angeſchloſſene Participialſatz nicht paßt, als welcher beſagt, daß er ein Eiferer mehr als Andere war, und nicht daß er es immer mehr wurde; ſondern *προέκοπτον* iſt in ſeiner Verbindung mit *ὑπέρ* zu faſſen[4]), in welcher es beſagt, wie weit[5]), nämlich über viele Altersgenoſſen hinaus, er im Ausprägen des eigenthümlich jüdiſchen Weſens gegangen ſei. Indem er aber nicht blos *ὑπὲρ πολλούς* ſchreibt, ſondern *ὑπὲρ πολλοὺς συνηλικιώτας*, drückt er zugleich aus, daß er für ſein Alter ſonderlich weit darin gegangen. Nur ſo verſtanden paßt *προέκοπτον* zu *ἰδίωκον*, indem erſteres, wenn es ſein Fort-

[1]) vgl. Kol. 2, 8. [2]) gegen Bengel, Wieſeler. [3]) ſ. z. B. Meyer z. d. St. [4]) vgl. de Wette, Olshauſen z. d. St. [5]) vgl. 2 Tim. 2, 16.

ſchreiten von Stufe zu Stufe bezeichnete, nicht ſagen würde, wie er damals war, als er die Gemeinde Gottes verfolgte. Die beiden Sätze, deren einer ſein Verhalten gegen Andersgeſinnte, der andere ſein Verhältniß zu Gleichgeſinnten ausdrückt, entſprechen ſich nun in der Art, daß er ſich in beiden Beziehungen ein Hinausgehen über das gewöhnliche Maß zuſchreibt. Man könnte meinen, das Zweite ſollte voranſtehen, und es müßte wohl auch voranſtehen, wenn er nur beweiſen wollte, daß er nicht durch Menſchen zur Erkenntniß Chriſti gebracht worden ſei. Da er aber vielmehr beweiſen will, daß er diejenige Verkündigung, welche er als Heidenapoſtel verkündigt, durch eine Offenbarung Chriſti empfangen habe; ſo iſt das Erſte, daß er die Gemeinde Gottes in ungewöhnlichem Maße verfolgte, von minderem Belange als das Zweite, daß er in ungewöhnlichem Maße an der vollen Ausprägung des jüdiſchen Weſens hielt. Zeigt jenes, wie fern er dem Glauben an Jeſus Chriſtus ſtand, ſo zeigt dieſes, wie fern er der Lehre ſtand, daß Heiden wie Juden gleichermaßen durch dieſen Glauben und durch ihn allein ohne des Geſetzes Werk gerecht werden.

1, 15—17. Dann iſt aber auch, was nun folgt, keine Fortſetzung eines Beweiſes, daß er die chriſtliche Lehre nicht von Menſchen überkommen habe, ſondern mit δέ macht er den Uebergang von der bewieſenen Ausſage, daß er die Heilsbotſchaft, welche und wie er ſie verkündigt hat, durch eine Offenbarung Jeſu Chriſti gelehrt worden ſei, zu einer Darlegung ſeines Verhaltens nach Empfang dieſer Offenbarung. Hierin liegt ſchon, daß die Worte ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί auf eben dieſelbe Thatſache gehen, welche er vorher ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ genannt hat, und nicht auf eine von dieſer verſchiedene und ihr nachgefolgte[1]); geſchweige, daß der Sinn jener Worte ſein ſollte, Gott habe ſeine Perſon zu einer Darſtellung und Offenbarung Chriſti gemacht[2]), was durch den Abſichtsſatz ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτόν, wenn dieſer anders ſagt, zu welchem Zwecke das Offenbaren des Sohnes Gottes in ihm geſchehen ſei, als unmöglich ausgeſchloſſen erſcheint. Es iſt aber auch unzweifelhaft eine und dieſelbe Thatſache, daß Jeſus

[1]) gegen de Wette, Meyer. [2]) ſo Hilgenfeld.

Christus selbst ihm das geoffenbart hat, was er jetzt verkündigt, nachdem er bis dahin ein Verfolger der Gemeinde und Jude im strengsten Sinne gewesen, und daß Gott seinen Sohn in ihm geoffenbart hat, was zufolge dem εὐθέως und πάλιν ὑπέστρεψα εἰς Δαμασκόν entweder in oder bei Damaskus geschehen sein muß. Oder wie konnte Jesus ihm die Heilsbotschaft zur Erkenntniß bringen, ohne daß in ihm Erkenntniß des Sohnes Gottes entstand? Als eine Mittheilung wie des Lehrers an den Lernenden wird Ersteres vorgestellt, weil im Gegensatze zu menschlichem Unterrichte, und als ein göttliches Offenbaren des Sohnes in ihm wird Letzteres vorgestellt, weil im Gegensatze zu dem Verkündigen des Sohnes in der Völkerwelt, zu welchem er, der nun solche Erkenntniß in sich trug, bestimmt war.

Statt ὅτε ἀπεκάλυψεν schreibt der Apostel ὅτε εὐδόκησεν ἀποκαλύψαι, gemäß einem Gebrauche von εὐδοκεῖν, bei dem es nicht einen Vorgang, welcher von dem durch den abhängigen Infinitiv bezeichneten unterschieden ist, sondern vielmehr diesen selbst als Bethätigung des geneigten Willens des Handelnden bezeichnet. So Röm. 15, 26 εὐδόκησαν κοινωνίαν τινὰ ποιήσασθαι „sie haben eine Spende leisten wollen", womit aber diese Leistung selbst gemeint ist; so 1 Thess. 3, 1 εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι μόνοι, womit, wie das folgende καὶ ἐπέμψαμεν Τιμόθεον beweist, statt dessen es sonst καὶ πέμψαι heißen müßte, nicht ein Entschluß gemeint ist[1]), sondern das selbst, wozu sie sich verstanden. Ebenso will hier kein Rathschluß Gottes bezeichnet sein, sondern sein Thun selbst als ein Akt seiner Geneigtheit, so zu thun: „er hat seinen Sohn in mir offenbaren wollen". Subjekt von εὐδόκησεν ist ὁ ἀφορίσας με ἐκ κοιλίας μητρός μου ohne ein vorausgehendes ὁ θεός, durch welches nur das Gewicht dieser Bezeichnung Gottes geschwächt würde[2]), aber nicht ohne das unter denselben Artikel gehörige καὶ καλέσας, zu dessen Verbindung mit ἀποκαλύψαι, so daß man καὶ mit „auch" übersetzt[3]), nur eine falsche Auffassung des καλέσας veranlassen kann. Denn allerdings, wenn man letzteres von dem an Paulus ergangenen Rufe verstehen müßte, der

[1]) gegen Lünemann z. d. St. [2]) gegen Meyer. [3]) so Paulus.

ihn bekehrt hat, dann wäre befremdlich, daß er den, von welchem er ſagt, er habe ſeinen Sohn in ihm offenbaren wollen, nach der Berufung, die er an ihn hat ergehen laſſen, alſo weſentlich nach eben dem benennete, was er von dem ſo benannten ausſagt: ein Uebelſtand, welchen nur mit einem noch größern vertauſcht, wer unter Gottes Offenbarung ſeines Sohnes in ihm einen auf ſeine Berufung gefolgten Vorgang verſteht[1]), indem dann der Vorgang ſeiner Berufung inhaltslos wird und ein Widerſpruch mit dem obigen δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ eintritt, und welchen ſich lediglich verdeckt, wer ſich damit beruhigt, daß die äußere Berufung durch Jeſu Erſcheinung der innern Ueberführung von Jeſu Göttlichkeit wirklich vorausgegangen ſei[2]), indem dieſe Unterſcheidbarkeit zweier Momente einer und derſelben Gottesthat unmöglich ausreicht, um ihre Auseinanderlegung in das Subjekt und in das Prädikat des Satzes begreiflich zu machen. Es bedarf aber alles deſſen nicht, wenn ἐκ κοιλίας μητρός μου auch zu καλέσας gehört und alſo die Berufung eben ſo gemeint iſt, wie wenn es Jeſ. 49, 1 heißt מִבֶּטֶן קְרָאַנִי מִמְּעֵי אִמִּי הִזְכִּיר שְׁמִי. Die Entgegnung, daß καλεῖν ſonſt immer den geſchichtlichen Vollzug des göttlichen Gnadenwillens über den Einzelnen bezeichne, verfängt ſchon deshalb Nichts, weil ein Gleiches von ἀφορίζειν gelten würde[3]). Aber dieß iſt es ja auch gerade, was der Apoſtel will, daß die göttliche Offenbarung Chriſti in ihm, welche an einer beſtimmten Stelle ſeines Lebenswegs eingetreten iſt, als die Folge eines göttlichen Akts erſcheine, welcher jenſeit ſeiner Geburt liegt. Denn daß ἐκ κοιλίας μητρός μου dieß bedeutet[4]) und nicht „von meiner Geburt ab“[5]), erhellt aus der oben angeführten jeſajaniſchen Stelle, mit welcher יֹצֵרְךָ מִבֶּטֶן Jeſ. 44, 2 und zufolge Luc. 1, 44 und wegen des ἔτι auch πνεύματος ἁγίου πλησθήσεται ἔτι ἐκ κοιλίας μητρὸς αὐτοῦ Luc. 1, 15[6]) zu vergleichen iſt. Die Meinung des ἐκ iſt alſo, daß aus der Zeit, wo er im Mutterleibe

---

[1]) ſo de Wette, Meyer. [2]) ſo Wieſeler. [3]) vgl. Akt. 13, 2 u. Meyer z. Röm. 1, 1. [4]) vgl. Wieſeler z. d. St. [5]) ſo z. B. Meyer. [6]) vgl. Bengel z. dieſ. St.

war, seine Sonderbestimmung, sein Beruf herrührt, daß Gott ihn mit dieser Bestimmung, mit diesem Berufe hat geboren werden lassen: wornach denn aber freilich weder das καλεῖν noch das ἀφορίζειν einen in Gott ruhenden Akt bezeichnet[1]), sondern einen im Werden dieses Menschen ausgerichteten. Dann wird aber διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ nicht zu καλέσας gehören, welches nur den Begriff des ἀφορίζειν zu ergänzen dient und die Näherbestimmung ἐκ κοιλίας μητρός μου mit ihm theilt, sondern einen Bestandtheil des davon abhängigen Infinitivsatzes bilden. Denn nicht von der in solcher Berufung erzeigten Gnadengesinnung Gottes kann es heißen διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ, wohl aber von seiner Gnadenthat, durch die er seinen Sohn in dem Apostel geoffenbart hat[2]). Dem Bewußtsein des Apostels, daß es eine göttliche Gnadenerweisung war, durch die Gottes Sohn in ihm offenbar worden ist, entspricht denn auch die Art und Weise, wie er den in ihm Geoffenbarten verkündigt, und es befähigt ihn insonderheit zu der ihm zugedachten Verkündigung desselben. Denn auf dem Gebiete des naturwüchsigen Völkerthums hat er ihn zu verkündigen, wo er nicht zu verkündigen sein würde, wenn Gottes Heilswille ein anderer wäre, als wie ihn Paulus an sich selbst erfahren hat. In diesem Sinne fügt der Apostel den Absichtssatz hinzu ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, dessen Präsens nicht dazu dienen soll, seine Verkündigung Christi auf völkerweltlichem Gebiete als sein noch fortdauerndes, nicht vorübergegangenes Geschäft zu bezeichnen[3]), wozu in diesem Zusammenhange kein Grund war, wohl aber das Thun, in welchem er begriffen war und um dessentwillen er von pharisäischen Judenchristen angefeindet wurde, als Erfüllung der Absicht darzustellen, mit welcher Gott ihn selbst — denn so stehen sich ἐν ἐμοί und ἐν τοῖς ἔθνεσιν einander gegenüber — zur Erkenntniß seines Sohnes gebracht hatte. Während der Aoristus eines von einem Präteritum abhängenden Absichtssatzes vom Standpunkte der Vergangenheit aus den in Aussicht genommenen Zweck einer Handlung benennt[4]), wird durch das Präsens desselben das

[1]) gegen Rückert. [2]) vgl. z. B. Akt. 15, 11. [3]) so Meyer. [4]) vgl. z. B. Tit. 1, 5.

Beabsichtigte vom Standpunkte der Gegenwart aus als etwas benannt, worin sich die Absicht einer Handlung verwirklicht[1]). In den Worten liegt also nicht, daß Gott dem Apostel, als er seinen Sohn in ihm offenbarte, gleich auch kund gethan habe, zu welchem Zwecke dieß geschah, wie es denn auch in diesem Falle gewiß nicht ἐν ἐμοί heißen würde, oder daß er in die Wirksamkeit, auf welche es damit abgesehen war, sofort einzutreten hatte, was man wohl gar dadurch ausgedrückt sein ließ, daß man εὐθέως dem seines Präsens wegen damit unverträglichen Absichtssatze anschloß[2]).

Für den Sinn des mit εὐθέως eingeführten Nachsatzes und dessen Verhältniß zum Vordersatze ist die Auffassung dieses Adverbiums von größerm Belange, als die Frage, ob es sich auf den verneinenden[3]) oder auf den bejahenden[4]) Theil des Nachsatzes oder auf beide zugleich[5]) beziehe. Uebersetzt man es mit „sofort" in dem Sinne, daß der Apostel sagt, er habe nichts Anderes dazwischen gethan, angeblich weil es ihm darauf ankam, jeden Gedanken an eine damals empfangene menschliche Belehrung auszuschließen; so will dazu weder die Verneinung passen, was er nicht gethan, noch die Aussage, was er gethan habe. Ist es eine logische Unmöglichkeit, daß er sagen sollte, im unmittelbaren Anschlusse an die empfangene Offenbarung habe er dieß und das nicht gethan, es müßte denn diese Verneinung blos einer entgegengesetzten Bejahung zur Einleitung dienen[6]); so ist es eine sachliche Unmöglichkeit, daß er sagen sollte, im unmittelbaren Anschlusse an sie habe er statt dessen dieß gethan, daß er nach Arabien und von da zurück nach Damaskus ging. Die erstere Unmöglichkeit versteckt man sich, indem man das εὐθέως zu beiden Theilen des Satzes gehören läßt, während doch die Verneinung einen viel zu selbstständigen Inhalt hat, um blos für Einleitung der nachfolgenden Bejahung gelten zu können. Die andere Unmöglichkeit versteckt man sich, indem man die bejahende Aussage

---

[1]) vgl. z. B. Plato de legibus II. 653 D. [2]) so Credner Einleitung in d. N. T. I. S. 303. [3]) so z. B. Hilgenfeld. [4]) so z. B. Winer. [5]) so Meyer. [6]) so z. B. Xenophon anab. 1, 8, 26.

dahin umsetzt, als heiße es, er habe sofort zu predigen begonnen [1]), oder er habe sich fern von den Aposteln an Gott selbst gewendet, um die Umwandlung seines Bewußtseins in der einsamen Stille des eigenen Geistes sich vollziehen zu lassen [2]): wogegen die Erinnerung nahe liegt, daß Paulus, wenn er dieß sagen wollte, es eben auch sagen mußte, statt lediglich den Ort zu nennen, wohin er sich und wohin von da zurück er sich begeben. Ganz anders stellt es sich, wenn εὐθέως im Sinne von „gleich damals" gefaßt wird, wie Joh. 13, 32 εὐθύς so viel ist als „jetzt gleich" oder wie εὐθὺς ἐκ παιδίον [3]) „schon gleich im Kindesalter" heißt: eine Auffassung, welcher die Stellung der Verneinungspartikel hinter εὐθέως keineswegs entgegen ist [4]). Der Gegensatz ist dann nicht, daß nichts Anderes dazwischen gelegen, sondern daß er nicht erst später so gethan hat; und in diesem Sinne kann es nun gar wohl die Verneinung οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι sein, welche sich an das εὐθέως anschließt, indem der Apostel damit sagt, gleich damals und nicht, wie man ihm vorwarf, erst späterhin habe er es so gehalten, daß er sich nicht an Menschen wandte, um sich von ihnen berathen zu lassen oder ihre Willensmeinung einzuholen. Προσανατίθεσθαί τινι ohne Akkusativ der Sache, wohl aber etwann mit περί τινος verbunden, verhält sich zu ἀνατίθεσθαί τινί τι, wie sich προσαναφέρειν τινί, welches auch wohl ohne Akkusativ der Sache und auch mit περί τινος verbunden vorkommt, zu ἀναφέρειν τινί τι verhält: wie sich denn neben προσαναφέρειν τοῖς μάντεσι περὶ τῶν προσημαινομένων und gleichbedeutend damit προσανατίθεσθαι τοῖς μάντεσι περὶ τοῦ σημείου [5]) gesagt findet. Hienach heißt es aber nicht „sich mit Einem besprechen", sondern „Bericht geben", so zwar, daß es um dessen Urtheil oder Bescheidung zu thun ist, welchem berichtet oder vorgetragen wird, daher λαμβάνειν τινὰ σύμβουλον damit abwechseln kann [6]). Ist dem so, dann versteht sich von selbst, daß Paulus mit σαρκὶ καὶ αἵματι nicht sich selbst

---

[1]) so z. B. Wieseler. [2]) so Holsten a. a. O. S. 17 f.; vgl. Olshausen z. Akt. 9, 26 u. Döllinger Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegung S. 54. [3]) Xenophon Cyrop. 1, 6, 20. [4]) gegen Laurent neutest. Studien S. 121. [5]) Diodorus 17, 116. [6]) Lucianus Jup. trag. 1.

meint, ſondern Menſchen, an welche er ſich etwa hätte wenden mögen, um ihr Urtheil über das, was ihm geſchehen war, zu vernehmen.

Dem Begriffe des προσανατίθεσθαι entſpricht es nur ſehr wenig, wenn man den Apoſtel ſo ganz allgemein verneinen läßt, daß er menſchliche Belehrung geſucht habe. Er muß etwas gehabt haben, worüber er hätte Bericht geben können, ſo aber, daß er dann diejenigen, denen er ſeine Mittheilung machte, aus dem Grunde zu einer Meinungsäußerung hätte veranlaſſen wollen, weil er ſich zu einem ſelbſtſtändigen Urtheile nicht berechtigt achtete oder nicht befähigt glaubte. Dann wird er aber dem Zuſammenhange nach nichts Anderes im Sinne haben, als die Thatſache, deren er ſo eben gedacht hat, und zwar mit dem Inhalte, wie er ihrer gedacht hat. Daß er durch jene Offenbarung berufen worden, Apoſtel neben den Zwölfen und in der Völkerwelt zu ſein, hat er nicht geſagt, ſondern nur, daß Gott ſeinen Sohn in ihm geoffenbart habe, wenn er auch ſein nunmehriges Verkündigen deſſelben in der Völkerwelt als etwas von Gott damit Beabſichtigtes bezeichnet. Er kann alſo auch nur dieß verneinen, daß er ſich an Menſchen gewendet habe, um über dieſen Vorgang und über ſeine von da her ſtammende Erkenntniß des Sohnes Gottes ihre Meinung zu hören. Und etwas Anderes fordert auch der Zuſammenhang mit V. 12 nicht. Denn hat er dort geltend gemacht, daß er die Verkündigung, welche er verkündigt, durch eine Offenbarung Jeſu Chriſti empfangen habe; ſo hält er jetzt darauf, daß ihm die Erkenntniß des Sohnes Gottes, welche er da empfing, eine durch die Art und Weiſe, wie er ſie empfing, vollkommen gewiſſe war, über die er nicht erſt Menſchen zu befragen nöthig fand. Wenn irgend wann, hätte er dieß damals nöthig finden müſſen, aber damals gleich hat er es nicht gethan. So verſtanden iſt ſchon εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι genügender Nachſatz ohne das ἀπῆλθον εἰς τὴν Ἀραβίαν, welches nun vielmehr lediglich Gegenſatz zu οὐκ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα verbleibt, dem es auch allein gegenſätzlich entſpricht. Die erſtere Verneinung bedurfte keines Gegenſatzes, nur die letztere und auch ſie nur, um das zu verſtärken, was ſie an ſich ſelber ſagt. Ich

blieb dort, sagt er, wo ich war, als ich jene Offenbarung empfing; und eben, weil er dieß sagen will, schreibt er nach der richtigen Lesart nicht ἀνῆλθον, sondern ἀπῆλθον. Wenn ich wegging von dort, fügt er dann hinzu, so war es, um nach Arabien, und nicht, um nach Jerusalem zu denen, die vor mir Apostel waren, zu gehen. Was ihn bestimmt hat, in das Land des Königs Aretas sich zu begeben, welches übrigens keine fünfzig Meilen entfernt war[1]), sondern an Gamalis grenzte[2]), sagt er nicht, und aus dem Zusammenhange können wir es nun auch nicht entnehmen wollen; es liegt aber auch Nichts mehr daran, nachdem wir gesehen haben, daß εὐθέως lediglich zu dem verneinenden Satze, bei dem es steht, und schon nicht mehr zu οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα, geschweige zu ἀπῆλθον εἰς Ἀραβίαν gehört. Nicht wohin er sich begeben hat, ist betont, sondern daß er an dem Orte geblieben ist, wo er die Offenbarung empfangen hatte. Wollte er sagen, er sei gleich nach deren Empfang allerdings von dort weggegangen, aber nach Arabien, nicht nach Jerusalem, so würde er blos geschrieben haben οὐδὲ ἀπῆλθον εἰς Ἱεροσόλυμα, ἀλλὰ εἰς Ἀραβίαν. Indem er ἀπῆλθον wiederholt und vor εἰς Ἀραβίαν stellt, betont er es in dem oben ausgedrückten Sinne[3]), daß er Damaskus nicht anders verlassen habe, als um nach Arabien zu gehen, von wo er auch wieder eben dahin zurückkehrte. Weit entfernt also, daß die Worte besagen sollten, er habe jene Zeit zumeist in Arabien zugebracht[4]), oder doch, er sei gleich nach seiner Bekehrung dahin gegangen[5]), muß man vielmehr glauben, daß seine Reise nach Arabien nur eine vorübergehende Unterbrechung seines Aufenthalts in Damaskus gewesen ist, so etwa, wie eine Reise nach Jerusalem ihn unterbrochen haben würde. Er sah Damaskus so bestimmt als den ihm angewiesenen Aufenthaltsort an, daß er von Arabien auch wieder dahin zurückkehrte.

---

[1]) gegen Zeller d. Apostelgeschichte S. 203. [2]) Josephus antiqq. 18, 5, 1. [3]) vgl. Röm. 8, 15. [4]) so z. B. Anger de temporum in actis apostolorum ratione S. 122; Ewald Geschichte des Volkes Isr. VI. S. 401. [5]) so z. B. Zeller d. Apostelgeschichte S. 201 f.

1, 18—20. Darnach, also erst nachdem er sich wieder in Damaskus aufgehalten, drei Jahre nach seiner Bekehrung ist er nach Jerusalem gegangen. Denn daß die drei Jahre nicht von seiner Zurückkunft nach Damaskus an gerechnet sein wollen, erhellt zur Genüge aus dem unverkennbaren Zwecke der Zeitbestimmung: die Leser sollen wissen, wie lange er sich damals nach seiner Bekehrung in einer außerpalästinensischen Gegend aufgehalten hat, ohne nach Jerusalem zu kommen. Daß er diese Zeit über die Verkündigung Christi, etwa insonderheit unter den Heiden, seinen Lebensbensberuf habe sein lassen, sagt er nicht, sondern wir sehen nur, daß er so lange kein Bedürfniß gehabt hat, sich wegen der ihm wunderbar geschenkten Erkenntniß Christi bei den Aposteln zu befragen. Wenn er aber nöthig fand, dieß ausdrücklich zu verbürgen, so muß er wohl von Galatien her vernommen haben, daß seine Widersacher gegen ihn geltend machten, er habe doch damals, nachdem er jene Offenbarung empfangen hatte, um derentwillen er jetzt alle Abhängigkeit seiner Erkenntniß von der Muttergemeinde und ihren Aposteln verneinen zu sollen glaube, eine Befragung derselben allerdings für erforderlich erachtet. Dem tritt er entgegen und sagt, so wenig sei dieß der Fall gewesen, daß er auch bei der Reise, welche ihn so spät erst nach Jerusalem führte, keinen andern Zweck hatte, als den Kephas kennen zu lernen. Wenn er dann hinzufügt, sein damaliger Aufenthalt in Jerusalem habe nur einen halben Monat gewährt, und ausdrücklich betont, daß er diese Zeit im Verkehre mit Petrus zugebracht habe; so kann er freilich nicht bemerklich machen wollen, daß fünfzehn Tage ein zu kurzer Zeitraum gewesen seien, um außer für die persönliche Bekanntschaft mit Petrus auch noch für den Empfang evangelischen Unterrichts auszureichen[1]). Denn bedurfte und begehrte Paulus evangelischen Unterricht, so konnte eben der Verkehr mit Petrus ihm das bieten, was er suchte; und um die angegebene Zeit hiefür unzureichend zu finden, muß man sich von Art und Umfang einer Belehrung, wie Paulus sie bedürfen konnte, eine wunderliche Vorstellung machen[2]).

---

[1]) so z. B. Meyer. [2]) vgl. Rückert z. d. St.

Welche Bedeutung dieſe Zeitangabe dem Apoſtel hat und für ſeine Leſer haben ſoll, erhellt aus ihrer Verbindung mit dem Ausdrucke *ἐπέμεινα πρὸς αὐτόν*, den er zur Bezeichnung ſeines Aufenthalts gebraucht, wenn man damit zuſammenhält, daß er die Verſicherung hinzufügt, *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον*: eine Verſicherung, welcher er ſolches Gewicht beimißt, daß er ihr zunächſt, wenn auch mit Bezug auf alles von V. 19 an Vorhergegangene, die Betheuerung anſchließt, *ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι.* Wo er hervorhob, daß er nach ſeiner Bekehrung nicht nach Jeruſalem gegangen ſei, ſchrieb er *εἰς Ἱεροσόλυμα πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους*, und jetzt, wo er einer Reiſe nach Jeruſalem gedenkt, die er gemacht hat, nennt er den einzigen Petrus, um deſſentwillen er ſie gemacht habe, bezeichnet ſeinen Aufenthalt als einen dem Verkehre mit ihm gewidmeten, und bemerkt ausdrücklich, daß er keinen andern der Apoſtel zu ſehen bekommen habe. Da iſt denn freilich, daß ſein Aufenthalt ein nur fünfzehntägiger geweſen, ſchon an ſich bedeutſam genug im Vergleiche mit den drei Jahren, die er hatte verſtreichen laſſen, ohne nach Jeruſalem zu gehen; aber der eigentliche Nachdruck, welchen dieſe Angabe durch den Zuſammenhang erhält, beruht darauf, daß er dieſe kurze Friſt lediglich im Verkehre mit dem einzigen Petrus zugebracht hat, ohne einen andern der Apoſtel zu ſehen. Wie hätte er ſich damit begnügen können, wenn er zu dem Zwecke nach Jeruſalem gekommen wäre, welchen ihm ſeine Widerſacher andichteten, die ihm durch jene Offenbarung zu Theil gewordene Erkenntniß Chriſti dem apoſtoliſchen Urtheile zu unterſtellen? Um ein gemeinſames Urtheil der Zwölfe hätte es ihm dann zu thun ſein müſſen, und er hätte nicht eher Jeruſalem verlaſſen dürfen, als bis er von ihnen und nicht von Petrus allein den nachgeſuchten Beſcheid empfangen hatte. In dieſem Sinne läßt er auf *ἐπέμεινα πρὸς αὐτὸν ἡμέρας δεκαπέντε* den eng dazu gehörigen Satz *ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον* folgen, ohne daß die dem letztern angefügte Ausnahme *εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου* Etwas daran ändert.

So ſage ich, obgleich ich nicht zugeben kann, daß er Jakobus von den Apoſteln unterſcheidet, als deren einen er Kephas

genannt hat[1]). Denn keinen Falls steht τῶν ἀποστόλων in einem weitern Sinne, als in welchem vorher πρὸς τοὺς πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλους gemeint war oder in welchem hernach 2, 8 ἀποστολή gemeint ist[2]). Bezieht man aber εἰ μή, weil ἕτερον τῶν ἀποστόλων mit Bezug auf das Vorhergehende gesagt und also nicht Jakobus der Ausgenommene sei, außer welchem Paulus keinen der Apostel gesehen habe, anstatt auf den ganzen verneinenden Satz, nur auf οὐκ εἶδον, und erklärt hiernach, er habe keinen andern Apostel, als Petrus, und überhaupt außer diesem nur Jakobus, den Bruder des Herrn gesehen, welcher demnach nicht unter die Apostel gezählt wäre[3]): so kann man sich hiefür allerdings auf Beispiele wie Matth. 12, 4; 24, 36; Luc. 4, 26. 27; Röm. 14, 14; Apokal. 9, 4; 21, 27 berufen, wo überall eine näher bestimmte Verneinung mit einer unbedingten, welche dann εἰ μή bei sich hat, in Eins verflochten erscheint; aber man bekommt auf diese Weise einen Gedanken, welcher, genau besehen, schwerlich für passend erkannt werden dürfte. Paulus sagt nämlich dann, er habe keinen zweiten Apostel und überhaupt nur den Jakobus gesehen[4]), und nicht, was man dafür setzt, er habe keinen zweiten Apostel, wohl aber[5]) oder gar außerdem[6]) habe er den Jakobus gesehen. Denn man hat nur die Wahl, ob man εἰ μή auf οὐκ εἶδον mit seinem Objekte oder ohne dasselbe beziehen will: ein Drittes gibt es nicht[7]). Jakobus wäre also bei jener Annahme nicht etwa deshalb neben den Zwölfen genannt, weil er fast apostolischen Rang besaß[8]), sondern weil Paulus damals außer Petrus eben nur ihn und sonst gar Niemanden auch nur zu sehen bekommen hatte; und daß dieser Einzige, den er außer Petrus zu sehen bekam, ein Nichtapostel gewesen, würde auf eine an Apokal. 21, 27 erinnernde Weise betont sein. Dann müßte aber, von der Untauglichkeit dieses Gedankens[9]) abgesehen, der Ton auf τῶν ἀποστόλων ruhen, während vielmehr in Wirklichkeit der Wortstellung

---

[1]) vgl. Reithmayr. [2]) gegen Rückert, Meyer. [3]) so z. B. Wieseler. [4]) vgl. Fritzsche z. Röm. 14, 14. [5]) so Fritzsche z. Matth. 13, 55. [6]) so Wieseler S. 72. [7]) gegen Laurent neutest. Studien S. 176. [8]) Wieseler S. 79. [9]) vgl. Usteri z. d. St.

und dem Sinne nach ἕτερον den Ton hat. Sonach wird Paulus nicht sagen wollen, wen er anstatt der Apostel gesehen, sondern welchen zweiten Apostel er allerdings noch gesehen[1]). Es fragt sich nur, warum er diese Form wählt, nachträglich einen zu nennen, den er zu sehen bekommen hat, nachdem er zuvor verneint hat, daß er einen andern außer Petrus gesehen habe; denn als bloße Verbesserung einer eben gethanen Behauptung hätte sie allerdings etwas Befremdliches. Aber indem er ihn als den Bruder des Herrn von einem andern auch zur Zwölfzahl gehörenden und zur Zeit seines Aufenthalts in Jerusalem noch am Leben befindlichen Jakobus, dem Bruder des Johannes[2]), unterscheidet, erkennen wir in ihm einen Apostel, bei welchem es begreiflich ist, warum er dessen, daß er ihn gesehen habe, in dieser Weise gedenkt. Wir lassen jetzt außer Betracht, in welchem Sinne er ihn den Bruder des Herrn nennt, und erinnern uns nur, daß ein Jakobus die sonderliche Stellung eines Haupts der Gemeinde zu Jerusalem einnahm. War dieß der hier als Bruder des Herrn bezeichnete, wofür jetzt nur auf den Umstand verwiesen werden kann, daß Akt. 12, 2, ehe fernerhin von 12, 17 an nur eines Jakobus schlechthin Erwähnung geschieht, der hingerichtete Jakobus ungewöhnlicher Weise der Bruder des Johannes genannt ist; so begreift sich beides, daß er selbstverständlich in Jerusalem anwesend war, als Paulus von den übrigen Aposteln nur den Petrus dort zu sehen bekam, und daß ihn Paulus selbstverständlich zu sehen bekam, als er in Jerusalem verweilte. Eben weil sich beides von selbst verstand, konnte letzteres so nachträglich an den Satz ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον angeschlossen werden. Dann ändert aber, obgleich sich herausgestellt hat, daß dieser Jakobus zu den Zwölfen zählte, die angeschlossene Ausnahme Nichts an der Bedeutung der Thatsache, daß Paulus nach so kurzer Frist Jerusalem wieder verließ, ohne die übrigen Apostel gesehen zu haben. Nicht daß die beiden, welche er sah, gerade die Vertreter des andersartigen Evangeliums der Beschneidung gewesen und also unmöglich auf die Entwickelung seines Heidenevangeliums eine Einwirkung geübt haben konnten,

[1]) vgl. Jatho Br. Pauli an d. Galater S. 9. [2]) Akt. 12, 2.

macht er bemerklich[1]), gleich als wenn ihm hätte nachgesagt werden können, er habe sein Heidenevangelium von den Zwölfen gelernt; auch nicht, daß er also kein Apostelschüler sein könne, weil er, wenn irgendwann, damals es hätte werden müssen[2]), wogegen zu bemerken ist, daß er in jenen fünfzehn Tagen immerhin ein Schüler des Petrus hätte werden können: sondern das sollten die Leser entnehmen, daß er nicht deshalb nach Jerusalem gereist sein könne, um sich bei dem dortigen Apostelthum Urtheil und Bescheid über die durch jene Offenbarung in ihm gewirkte Erkenntniß Christi zu erholen. Dieß ist es, was ihm die vorgeführten Thatsachen für seine Leser so bedeutsam machte, daß er hinzufügt ἃ δὲ γράφω ὑμῖν, ἰδοὺ ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, ὅτι οὐ ψεύδομαι, womit er, daß er diese Dinge nicht lüge, als etwas Gotte Vorliegendes, Gotte Bewußtes[3]) bezeichnet, indem das ἰδού ein ἐστίν hinter ἐνώπιον τοῦ θεοῦ überflüssig macht.

1, 21—24. Nicht eingeschoben in einen noch unvollendeten Bericht ist diese Betheuerung[4]), und eben so wenig bezieht sie sich blos auf das Letztvorhergegangene[5]), sondern alles in V. 15—19 Enthaltene, nämlich den Beweis, daß Paulus seiner durch Offenbarung empfangenen Erkenntniß Christi gewiß war, ohne sie erst dem Urtheile des Apostelthums zu unterstellen, finden wir durch sie abgeschlossen[6]). Und hinter ihr wird denn auch nicht etwa ein unterbrochener Bericht fortgesetzt[7]), noch will V. 22—24 für eine bloße Nachholung angesehen sein[8]), sondern, was hier folgt, dient zur Erhärtung einer andern Thatsache, als das Vorhergegangene. Ohne engere Anknüpfung an den kurzen Aufenthalt in Jerusalem sagt der Apostel blos, daß er darnach in die syrischen und cilicischen Gegenden gekommen sei, nicht als wollte er eine Reise berichten, welche ihn zuerst nach Syrien und dann nach Cilicien geführt habe, sondern um die Gegenden zu nennen, in denen er sich so fern von Jerusalem und wieder wie vorher außerhalb des heiligen Landes aufgehalten hat: weshalb er zuerst das näher

---

[1]) Holsten a. a. O. S. 18. [2]) so Meyer. [3]) vgl. 2 Kor. 11, 31. [4]) gegen de Wette. [5]) gegen Meyer. [6]) vgl. Jatho a. a. O. S. 10. [7]) so z. B. auch Baumgarten-Crusius. [8]) gegen de Wette, Wieseler.

an Palästina gelegene Syrien, unzweifelhaft in demselben Sinne wie Akt. 15, 23, also das antiochenische Syrien, und darnach das entferntere Cilicien nennt. Hieran fügt er dann die beiden mit δέ angeschlossenen und in die Worte καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν ausgehenden Sätze, welche aussagen, wie damals, als er in jene Gegenden kam, nicht als er von Jerusalem aus dahin reiste[1]), die Gemeinden Judäa's zu ihm gestanden haben. Denn weit entfernt, daß καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν nur eine gelegentliche Bemerkung wäre, gibt es sich vielmehr durch seine Stellung als das zu erkennen, worauf der Apostel mit V. 22 und 23 hinauswollte. Das ἐν ἐμοί bezeichnet ihn als den Gegenstand des δοξάζειν τὸν θεόν, wie εὐφραίνεσθαι, καυχᾶσθαι und andere Verba der Freude und Freudeäußerung mit ἐν verbunden werden. Ein Gegenstand der Lobpreisung Gottes war er also den Gemeinden Judäa's in jener Zeit, ohne daß sie ihn persönlich kannten, nur auf das hin, was sie von ihm hörten. Denn in diesem Verhältnisse stehen die drei Sätze zu einander, daß sich die beiden ersten, einander nebengeordnet, zu dem dritten wie Vordersatz zum Nachsatze verhalten[2]). Hieraus erklärt sich auch die Wiederholung des δέ im zweiten Satze, wo es unmöglich so gemeint sein kann, als sollte μόνον ἀκούοντες ἦσαν dem ἦμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ gegenübergestellt werden[3]), mit dem es ja wesentlich gleichen Inhalts ist. „Ich war ihnen persönlich unbekannt", lautet der eine, „nur durchs Gerücht wußten sie von mir", lautet der andere Satz, und beiden, dem verneinenden wie dem bejahenden, fügt sich der dritte mit καί an. Das δέ verbindet also den Gedanken, daß sie ohne persönliche Bekanntschaft mit ihm, oder daß sie auf sein bloßes Gerücht hin Gott um ihn priesen, mit der Erwähnung seiner Versetzung in jene entfernten Gegenden, und wird deshalb um die Gleichheit des Verhältnisses anzudeuten, in welchem ἦμην ἀγνοούμενος τῷ προσώπῳ und μόνον ἀκούοντες ἦσαν zu καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν steht, hinter μόνον lediglich wiederholt[4]). Diesem Verhältnisse der Sätze entspricht endlich auch der Unterschied in

---

[1]) gegen Holsten a. a. O. S. 18 u. Wieseler z. d. St. [2]) vgl. z. B. Matth. 26, 59 f. [3]) so Meyer. [4]) vgl. Euripides Iph. T. 1367 f.

der Ausdrucksweise, daß das eine Mal ἤμην ἀγνοούμενος steht und ἀκούοντες ἦσαν, das andere Mal dagegen ἐδόξαζον. Während nämlich dort die Lage bezeichnet ist, in welcher er sich befand ihnen gegenüber, und in welcher sie sich befanden ihm gegenüber[1]), so sagt letzteres, was sie bei so bewandten Umständen thaten in Bezug auf ihn.

Ist dem aber so, dann brauchen wir nicht erst zu fragen, zu welchem Zwecke der Apostel dessen gedenke, daß ihn die Gemeinden Judäa's — die christlichen, sagt er, im Unterschiede von den Synagogen — nicht persönlich kannten. Daß er von ihnen keine Belehrung empfangen habe[2]), kann er nicht sagen wollen, da er schreibt, er sei ihnen unbekannt gewesen, und nicht, er habe sie nicht kennen gelernt. Er könnte nur bemerklich machen wollen, daß er nicht bei ihnen gelehrt habe[3]): was er aber jedenfalls dann ausdrücklich sagen und nicht hinter ihre Unbekanntschaft mit seiner Person verstecken würde, wenn er damit andeuten wollte, daß seine evangelische Verkündigung doch nicht so ganz die in den Gemeinden Judäa's gültige gewesen sei[4]). Es ist nicht gleichviel, ob er von seiner Person oder von seiner Lehre sagt, daß sie ihnen damals unbekannt war, als er in jene entfernten Gegenden kam; und warum er das Erstere erwähnt, ist von selbst klar, nachdem wir darin nur die Einleitung zu dem Satze καὶ ἐδόξαζον ἐν ἐμοὶ τὸν θεόν erkennen. Wie bedeutsam aber für ihn und seine Leser die Thatsache ist, daß die Gemeinden Judäa's Gott um ihn priesen, während sie nur in der Lage waren, von ihm zu hören, erhellt vollends, wenn wir erwägen, woher ihnen Kunde von ihm kam. Wir entnehmen dieß aus den Worten, in welche er faßt, was sie hörten, denn ὅτι hinter ἀκούοντες kann ja nur die Worte einführen, mit welchen es ihnen gesagt wurde[5]). Da bemerken wir nun aber erstlich, daß es heißt, ὁ διώκων ἡμᾶς ποτέ, worin nicht blos liegt, daß er der Christenverfolger von ehemals in sonderlichem Sinne gewesen ist, indem ὁ διώξας stehen würde, wenn Christenverfolgung nicht als ein ihn auszeichnendes und

---

[1]) vgl. z. B. Marc. 2, 18; Akt. 8, 28. [2]) so z. B. Olshausen. [3]) so z. Usteri. [4]) gegen Hilgenfeld d. Kanon S. 193. [5]) vgl. 2 Thess. 3, 10.

kennzeichnendes Thun benannt sein sollte[1]), sondern auch, daß es die Gemeinde Jerusalem's ist, von welcher den Gemeinden Judäa's diese Kunde zuging, indem nur sie eine Kenntniß von ihm hatte, vermöge welcher sie sein Christenthum bezeugen konnte, während sie ihn zugleich, der Behauptung Baur's[2]) entgegen, daß nur die Hellenisten, nicht aber die judäischen Gemeinden selbst jüdische Verfolgung erlitten haben, als ihren eigenen, wie als der übrigen jüdäischen Gemeinden Verfolger kannte: wornach sich also von selbst versteht, daß Paulus die Gemeinden von Judäa mit Ausschluß und im Unterschiede von der zu Jerusalem meint[3]). Wie bedeutungsvoll war es nun für die Leser, daß damals die Gemeinden Judäa's von Jerusalem her die Nachricht erhielten, der vormalige Christenverfolger verkündige jetzt den Glauben, welchen er vormals, so viel an ihm lag, ausrottete! *Εὐαγγελίζεται τὴν πίστιν ἣν ποτε ἐπόρθει*, läßt der Apostel diese Nachricht lauten, unter *πίστις* nicht das, was die Bekenner Jesu glauben[4]), sondern ihren Glauben im Sinne des verordneten und von ihnen eingeschlagenen Heilswegs verstehend[5]); so daß also die Worte besagen, man habe damals in Jerusalem, wo er gewesen war, und in Judäa, wo man ihn nur durchs Gerücht kannte, von einer Verschiedenheit des eigenen und des von ihm verkündigten Heilswegs Nichts gewußt. Zugleich aber tritt hier zu Tage, daß der Apostel die Vorstellung als selbstverständlich bei seinen Lesern voraussetzt, seine Verkündigung des Sohnes Gottes habe begonnen, sobald er selbst zur Erkenntniß desselben gelangt war.

So stand es, als er nach seinem kurzen Aufenthalte in Jerusalem in die Gegenden kam, wo er sich die folgende Zeit aufhielt. Wenn er nun im engsten Anschlusse hieran fortfährt *ἔπειτα διὰ δεκατεσσάρων ἐτῶν*, so kann er unmöglich anders verstanden sein wollen, als daß zwischen damals und zwischen dem, was er jetzt erzählen wird, ein Zeitraum von vierzehn Jahren lag[6]). Von seiner Bekehrung an diese vierzehn Jahre zu rech- 2, 1—3.

[1]) Matth. 27, 40. [2]) d. Christenth. u. d. christl. Kirche in d. drei ersten Jahrhunderten S. 53. [3]) gegen Hilgenfeld S. 125. [4]) so z. B. Rückert. [5]) vgl. Gal. 3, 23. [6]) vgl. Akt. 24, 17.

nen[1]), hat man eben so wenig Grund, als διά mit „innerhalb" zu übersetzen[2]), oder τεσσάρων zu schreiben statt δεκατεσσάρων[3]). Man beruft sich dafür auf die von 1, 11 an verfolgte Tendenz des Apostels, nachzuweisen, daß er von seiner Bekehrung an selbstständiger Apostel gleich den Zwölfen gewesen sei, und auf den Parallelismus, welcher zwischen dem εὐθέως 1, 16, dem ἔπειτα 1, 18 und dem ἔπειτα 2, 1 bestehe, und welcher mit sich bringe, daß in diesen drei Sätzen der chronologische Ausgangspunkt einer und derselbe sei. Aber nachdem wir gesehen haben, daß die Betheuerung V. 20 den Theil seiner Darlegung abschließt, welcher dem Vorgeben entgegentritt, als habe er nach seiner Bekehrung die Apostel in Jerusalem zu dem Zwecke aufgesucht, um seine durch Offenbarung empfangene Erkenntniß Christi ihrem Urtheile zu unterstellen; so tritt das ἔπειτα 2, 1 vielmehr neben das von 1, 21 und führt den zweiten Theil der dort begonnenen Darlegung ein, welche darauf zielt, den Einklang seiner Verkündigung mit dem Glauben der Muttergemeinde zu Jerusalem und ihrer Apostel aufzuzeigen. Denn war schon 1, 22—24 davon keine Rede mehr gewesen, ob er von den dortigen Aposteln belehrt worden sei, wie viel weniger handelt es sich im Folgenden darum[4])! Es besteht also in Wahrheit auch nicht der Schein eines Grundes, den Apostel da von seiner Bekehrung an rechnen zu lassen, wo er mit einem πάλιν auf den Besuch Jerusalem's zurückweist, nach welchem er sich in die fernen Gegenden Syriens und Ciliciens begeben hat. Kann ihm ja doch Nichts daran liegen, daß man wisse, wie oft er seit seiner Bekehrung in Jerusalem gewesen. Alles aber mußte ihm daran liegen, darzuthun, daß es sich bei seinem nunmehr in Betracht kommenden Aufenthalte daselbst eben so wenig um einen Widerspruch zwischen seiner Verkündigung und dem Glauben der Apostel gehandelt hat, als nach seinem ersten ein Bedenken über dieselbe laut geworden war. Daß er die Zahl der Jahre nennt, welche dazwischen lagen, hat einen ähnlichen, aber doch andern

---

[1]) so z. B. Anger a. a. O. S. 162 f., Baumgarten-Crusius, Hilgenfeld, Wieseler z. d. St. [2]) so z. B. Paulus, Schott z. d. St. [3]) so noch wieder Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 6 ff. [4]) gegen Meyer.

Grund, als daß er angab, wie viel Jahre nach seiner Bekehrung er das erste Mal nach Jerusalem gekommen. Dort sollten die Leser sehen, daß sein Zweck nicht gewesen sein kann, über seine Erkenntniß Christi das Urtheil der Apostel einzuholen; jetzt dagegen gibt die Länge der inzwischen verlaufenen Zeit der Thatsache, daß sich die Apostel jetzt noch wieder eben so zu seiner Verkündigung bekannten, wie sich zur Zeit seines beginnenden Wirkens in Syrien und Cilicien die Gemeinden Judäa's mit ihr in Uebereinstimmung gewußt hatten, eine um so viel größere Bedeutung. Ist dieß, wie der Zusammenhang mit dem Letztvorhergegangenen an die Hand gibt, die Meinung der Zeitangabe, so kann man der Stelle weder entnehmen, daß er während der vierzehn Jahre nicht in Jerusalem gewesen[1]), noch daß er bis zu dieser Reise den Gemeinden Judäa's unbekannt geblieben sei[2]); und die Behauptung, durch Uebergehung eines dazwischenliegenden Aufenthalts in Jerusalem würde er seinen Gegnern, welchen er nachweisen wollte, daß er nicht Apostelschüler sei, selbst Gelegenheit gegeben haben, ihn absichtlich unvollständiger Aufzählung seiner Reisen dahin zu zeihen[3]), beruht eben auf dem Irrthum, als handle es sich immer noch und blos darum, ob er Apostelschüler sei. Mag er sich immerhin veranlaßt finden, sein ganzes Verhältniß zu der Urgemeinde und den Uraposteln darzulegen, so zerfällt eben diese Darlegung vermöge der Natur der Sache in die zwei Stücke, daß er erstlich richtigstellt, was man den Lesern von seinem anfänglichen Verhältnisse zu der Gemeinde und den Aposteln Jerusalem's, und daß er zweitens richtigstellt, was man ihnen von seinem Verhalten bei demjenigen Aufenthalte daselbst gesagt hatte, als er hingegangen war, für seine heidenbekehrende Verkündigung Christi einzutreten. Ob er dazwischen überhaupt und zu irgend welchem andern Zwecke in Jerusalem gewesen, und ob er auch nach jener ersten Zeit den Gemeinden Judäa's persönlich unbekannt geblieben ist, dieß und Aehnliches war weder für seine Leser von Belang noch für ihn selbst[4]).

[1]) gegen Baur Paulus 2. Aufl. I. S. 130 u. A. [2]) gegen Zeller d. Apostelgeschichte S. 219 u. A. [3]) so Meyer. [4]) gegen Hilgenfeld d. Kanon S. 194.

Wie sich des Apostels Reise nach Jerusalem, deren er 1, 18 gedacht hat, zu seinem dort vorhergegangenen Aufenthalte in Damaskus und Arabien verhielt, eben so verhält sich diejenige, auf welche er jetzt zu sprechen kommt, zu seinem hier vorausgegangenen Aufenthalte in den Gegenden Syriens und Ciliciens. Von dort aus muß er sie gemacht, und zwar, da es ἀνέβην heißt, wie 1, 18 ἀπῆλθον, muß er dort sich eigens dazu aufgemacht haben; wodurch allein schon, um dieß gleich hier zu bemerken, jeder Gedanke an seinen Akt. 18, 22 erwähnten Besuch in Jerusalem[1]) ausgeschlossen erscheint. Er machte sich dieß Mal nicht allein auf, sondern als Begleiter des Barnabas. Daß er auch den Titus, welcher den galatischen Christen bekannt gewesen sein muß, mitgenommen hat, erwähnt er um des willen, weil derselbe ein Unbeschnittener war, indem er ihn eben deshalb auch bei sich haben wollte. Aus dem καί des Satzes συμπαραλαβὼν καὶ Τίτον entnehmen zu wollen, daß noch Andere in seinem und des Barnabas Gefolge gewesen, hat man kein Recht[2]), da es nur dem συν des Verbums entspricht[3]), ähnlich wie Paulus οὕτως καί und ὡσαύτως καί zu schreiben pflegt. Wer auch sonst noch zur Reisegenossenschaft mag gehört haben, den Titus hat Paulus für seine Person mitgenommen. Ἀνέβην δέ, fährt er fort, κατὰ ἀποκάλυψιν und beseitigt dadurch die Vorstellung, als ob er sich zu dieser Reise durch eigene Erwägungen, die er von selbst oder auf fremde Veranlassung angestellt, habe bestimmen lassen. Offenbarung war es, der er darin folgte, nämlich er für seine Person, was auch immer die Veranlassung gewesen sein mag, daß Barnabas diese Reise machte und daß überhaupt eine solche Reise unternommen wurde[4]). Es handelt sich für seine Erzählung auch nicht um den etwaigen Zweck dieser Reise überhaupt, sondern nur um seine Person, welche Bedeutung sie für ihn und seine apostolische Stellung und Wirksamkeit gegenüber der Muttergemeinde und ihren Aposteln

---

[1]) so zuletzt noch wieder Wieseler Comm. üb. d. Br. P. an d. Gal. S. 562 ff. [2]) gegen Wieseler z. d. St. [3]) vgl. Akt. 15, 37. [4]) vgl. Meyer z. d. St.; anders z. B. Ebrard wiss. Kritik der ev. Geschichte S. 716.

gehabt hat. Daher erzählt er auch nur von sich, ohne Rücksicht auf Barnabas. *Ἀνεθέμην αὐτοῖς*, sagt er, *τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν*, mit *αὐτοῖς*, wie durch den Zusammenhang gegeben ist[1]), die zu Jerusalem, und nicht die Apostel allein, als diejenigen bezeichnend, denen er eben das dargelegt hat, was den Inhalt seiner gegenwärtigen Predigt ausmacht. Wie man sich damals in Jerusalem zu der Verkündigung gestellt hat, welche er, der jetzt Angefeindete, gegenwärtig — denn er schreibt *κηρύσσω* — in der Völkerwelt verkündigt, dieß allein kommt für ihn in Betracht.

Er hat aber nicht blos denen zu Jerusalem überhaupt diese seine Verkündigung dargelegt, sondern außerdem auch in engerm Kreise den in besonderer Geltung Stehenden die Frage vorgelegt, *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον*. Es geht nämlich nicht an, die Worte *κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν* im Sinne einer nachträglichen Einschränkung des *αὐτοῖς* zu verstehen, so daß er den einzigen Vortrag, den er überhaupt gehalten, nur in einem engern Kreise, nur den in sonderlicher Geltung Stehenden, nämlich den Aposteln, gehalten hätte[2]). Eine solche Näherbestimmung müßte gleich hinter *αὐτοῖς* und nicht erst hinter dem vollendeten Satze stehen, wo sie überdieß jeder einen solchen Nachtrag begreiflich machenden Beziehung des Folgenden auf sie entbehrt. Aber auch das Andere geht nicht an, jene Worte von einer zweiten Darlegung seiner Verkündigung zu verstehen, obgleich in diesem Falle der Beisatz *μή πως εἰς κενὸν τρέχω ἢ ἔδραμον* erklärlich machen könnte, warum sie erst hinter dem vollendeten Satze folgen. Er könnte dieß eben nur, wenn er den Zweck angäbe, warum Paulus solchen Vortrag auch noch in engerm Kreise vor den in besonderer Geltung Stehenden gehalten habe. Nun taugt aber dazu der Inhalt jenes Satzes nicht, und läßt deshalb auch kein solches Verhältniß des *μή πως* zum Vorhergegangenen zulässig erscheinen. *Τρέχειν εἰς κενόν* ist Bezeichnung einer fruchtlosen Anstrengung, hier also einer Thätigkeit zur Ausbreitung der christlichen Heilsbotschaft, welche deshalb fruchtlos wäre, weil es nicht die wirkliche Heilsbotschaft ist, welche durch sie ausgebreitet wird. Denn eine bloße Vereitelung der Gemeinschaft

[1]) vgl. auch Hilgenfeld S. 55. [2]) so z. B. Baur Paulus I. S. 134; Zeller d. Apostelgeschichte S. 226.

der von ihm Bekehrten mit den jüdischen Christen durch Schuld irrig lehrender Apostel wäre ihm keine Vereitelung der Frucht seines Wirkens gewesen[1]). Wäre nun μή πως als Absichtspartikel gemeint, so hätte der Apostel die Verkündigung, welche er damals verkündigte — er schreibt aber vielmehr ὃ κηρύσσω —, den in besonderer Geltung Stehenden aus der Besorgniß dargelegt, er möchte sonst eine in dem bezeichneten Sinne fruchtlose Thätigkeit üben oder bisher schon geübt haben: eine Besorgniß, die nur dann denkbar wäre, wenn er erst von denen, welchen er seinen Vortrag erstattete, hätte dessen vergewissert werden müssen, daß die von ihm verkündigte Heilsbotschaft dieß wirklich sei[2]). Wenn man aber, weil dieß schlechterdings unstatthaft ist, dafür setzt, er habe seine Verkündigung jenen dargelegt, um nicht als einer zu erscheinen, welcher eine vergebliche Thätigkeit übe oder geübt habe[3]); so besagen dieß eben die Worte nicht, sondern man drängt es ihnen auf, nur umsonst auf die keineswegs hiefür verwendbaren Stellen Röm. 3, 4; 7, 13 sich berufend. Und überdieß konnte ihn dieß selbst, daß er seine Verkündigung darlegte, nicht dagegen schützen, für einen angesehen zu werden, der vergeblich laufe oder gelaufen sei, sondern erst das zustimmende und anerkennende Zeugniß derer, welchen er sie darlegte, konnte ihm dawider helfen: weshalb man dem auch unvermerkt dafür einsetzt, er habe seine Lehrübereinstimmung mit den Aposteln constatiren lassen.

Aller dieser Unthunlichkeiten und Unangemessenheiten wird die Stelle ledig, wenn wir μή πως als Fragewort nehmen und zu κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς δοκοῦσιν nur ἀνεθέμην, nicht ἀνεθέμην τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν, wiederholen, so daß die folgende Frage das ist, was er in engerm Kreise den Angesehensten vortrug. Wie man sagen kann, diese Fassung des μή πως verstoße gegen den Sprachgebrauch des Apostels[4]), ist schwer zu begreifen, da es 1 Thess. 3, 5 hinter γνῶναι ebenso gebraucht ist, und Gal. 4, 11, von der kritisch zweifelhaften Stelle Röm. 11,

---

[1]) gegen de Wette z. d. St. u. Winer Gramm. S. 448. [2]) so Fritzsche in Fritzschorium opusc. acad. S. 175. [3]) so z. B. Meyer. [4]) so Hilgenfeld d. Kanon S. 196.

21 abgesehen, hinter φοβοῦμαι steht. Freilich wäre die so sich ergebende Frage doch wieder unangemessen, wenn man zu übersetzen hätte „ob ich nicht etwa vergeblich laufe“ [1]): Paulus hätte dann zu erkennen gegeben, daß er unsicher, ja wohl gar besorgt sei. Aber eine Frage, auf die man eine verneinende Antwort erwartet — und dieß ist bei dem Fragwort μή, wie es in der neutestamentlichen Sprache gebraucht wird [2]), der Fall —, drückt man doch so nicht aus. Hätte Paulus εἴ πως geschrieben [3]), so würde seine Frageſtellung als eine solche erscheinen, welche es den Gefragten lediglich anheimstellte, mit Ja oder mit Nein zu antworten, je nachdem sie die Sache befanden [4]). Durch den Gebrauch von μή dagegen gibt er zu erkennen, daß die Art und Weise seiner Frageſtellung die Erwartung einer verneinenden Antwort ausdrückte [5]). Nur eine solche Frage konnte Paulus thun, er konnte nur dasselbe Nein, dessen er bei sich selbst gewiß war, von den Gefragten ausgesprochen wissen wollen. Es erhellt nun aber auch, warum er nicht blos der Gemeinde überhaupt seine Verkündigung Christi darlegte, sondern außerdem noch mit denen, welche bei ihr in hervorragendem Ansehen standen, besonders zusammentrat. Nur an sie konnte er füglich die Frage richten, ob seine Wirksamkeit eine solche sei oder gewesen sei, die zu Nichts führt, mit andern Worten, ob die durch seine Predigt Gewonnenen das nicht werden, wozu er sie zu machen vermeint; und nur aus ihrem Munde war ihm die erwartete Verneinung dieser Frage von Gewicht, weil es dann ihre Sache war, ihr maßgebendes Urtheil im Einklange mit derselben geltend zu machen. Mit Bezug auf die Frage, welche er ihnen vorlegte [6]), fährt er dann fort, ἀλλ' οὐδὲ Τίτος, ὁ σὺν ἐμοί, Ἕλλην ὤν, ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι, und nicht bezeichnet er damit den Erfolg, welchen die in versammelter Gemeinde geschehene Darlegung seiner Verkündigung gehabt habe [7]), wozu schon das ἀλλά sich weniger schickt,

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. z. B. Luc. 5, 34; 6, 39; 17, 9; 22, 35; Röm. 3, 3; 3, 5; 9, 14; 9, 20; 11, 1; 11, 11; 1 Kor. 1, 13; 9, 4; 9, 8; 11, 22; 12, 29; 2 Kor. 3, 1; 12, 18. [3]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 205. [4]) gegen Meyer z. d. St. [5]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 213 u. Usteri z. d. St. [6]) so Wieseler. [7]) so Meyer.

als dem fragenden μή πως gegenüber, geschweige, daß er mit diesem ἀλλά zu etwas überginge, das gar nicht damals in Jerusalem, sondern früher in Antiochia sich zugetragen[1]). Die Meinung jenes Satzes ist aber nicht, daß nicht einmal Titus, geschweige Paulus selbst, von dem antijudaistischen Standpunkte des paulinischen Evangeliums sich habe abdrängen lassen[2]), oder gar, daß die Beschneidung des Erstern nicht durchgesetzt worden sei[3]), daß Paulus sie nicht habe erzwungen werden lassen[4]), gleich als wenn sie Gegenstand eines heftigen Streits geworden wäre, von dem doch Nichts zu lesen steht[5]). Schon der Zusammenhang läßt keinen Zweifel, daß οὐκ ἠναγκάσθη rein passivisch gemeint ist, in welchem Falle sich οὐδέ dem nur nach Maßgabe von V. 1 zu verstehenden[6]) Beisatze ὁ σὺν ἐμοί entsprechend daraus erklärt, daß an den anwesenden Heidenchristen am Ersten die Forderung hätte gestellt werden müssen, die Beschneidung anzunehmen, wenn die von Paulus Gefragten eine andere Antwort, als die er erwartete, gegeben hätten[7]). Denn in dem Sinne, wie Akt. 28, 19; 2 Kor. 12, 11, wo von einer Nöthigung die Rede ist, durch welche man dazu kommt, etwas zu thun, was die Nöthigenden selbst nicht gewollt haben, kann ja οὐκ ἠναγκάσθη selbstverständlich nicht genommen werden[8]). Wir sehen nun aber aus der Thatsache, nach welcher der Apostel seine Leser bemessen läßt, ob die Antwort der von ihm Gefragten seiner Erwartung entsprochen habe, um was es sich bei dieser Reise des Paulus nach Jerusalem gehandelt haben muß. Die Frage muß aufgekommen sein, nicht ob die Beschneidung aller Heidenchristen ohne Unterschied gutzuheißen[9]), sondern ob Annahme der Beschneidung von den an Christum gläubig werdenden Heiden zu fordern sei; und weil ihnen Paulus dieß nicht zum Gesetze gemacht hatte, drum würde, wenn er daran unrecht gethan hätte, seine Thätigkeit eine vergebliche zu nennen gewesen sein. Daß seine auf

---

[1]) so Reiche a. a. O. II. S. 19. [2]) gegen Meyer. [3]) Holsten a. a. O. S. 19. [4]) so Hilgenfeld d. Kanon S. 196. [5]) gegen Schneckenburger über d. Zweck der Apostelgeschichte S. 70. [6]) gegen Reiche a. a. O. II. S. 17. [7]) vgl. Winer z. d. St. [8]) gegen Wieseler. [9]) so Wieseler S. 107.

Letzteres bezügliche Frage, wie er erwartet hatte, verneint worden ist, dafür leistet die Thatsache Bürgschaft, daß man selbst den mitanwesenden Titus, mit welchem die Brüder in Jerusalem zu verkehren und Gemeinschaft zu pflegen hatten, nicht genöthigt oder gedrängt hat, sich beschneiden zu lassen: es ist nicht einmal gesagt, daß ein Versuch dazu gemacht worden sei[1]). Ist aber die von ihm selbst gestellte Frage verneint worden, dann offenbar auch jene, welche den Barnabas zu der Reise nach Jerusalem veranlaßt hatte.

Sollte nun Titus die Beschneidung doch damals angenommen haben oder doch irgendwie dazu gedrängt, genöthigt worden sein? So meinen etliche von denen, welche zu *διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους* aus dem Vorhergehenden Etwas ergänzen zu müssen glauben. Daß man nicht *ἀνέβην εἰς Ἱεροσόλυμα* ergänzen kann oder gar *ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον, ὃ κηρύσσω ἐν τοῖς ἔθνεσιν* ist doch wohl von selbst klar. Aber eben so wenig läßt sich annehmen, daß der Apostel sagen wolle, Titus sei nicht genöthigt worden, sich beschneiden zu lassen, aber der falschen Brüder wegen habe er es gethan oder sei er veranlaßt worden, es zu thun[2]), mag nun *διὰ* verstanden werden, als ob dieß zur Beschwichtigung der falschen Brüder, oder als ob es aus Besorgniß vor ihnen und, um ihnen einen Anlaß zur Aufregung der Gemeinde zu entziehen, geschehen sei. In beiden Fällen wäre das wieder aufgehoben, was vorher geltend gemacht worden ist, daß nicht einmal er, der mit dem Apostel anwesend war, zur Beschneidung genöthigt worden sei, indem er sich dann doch immerhin, und zwar eben deshalb, weil er anwesend war, zu etwas hätte verstehen müssen, was nicht blos nicht in seinem Willen lag, sondern was der Apostel von den heidnischen Christen abwenden wollte. Nachdem ihn Paulus eigens zu dem Zwecke mitgebracht hatte, um zu beweisen, wie entschieden er sei, die Lehre von der Genugsamkeit des Glaubens an Jesus aufrecht zu erhalten, hätte seine Anwesenheit nun doch dazu geführt, die Gültigkeit dieser Lehre mindestens zweifelhaft erscheinen 2, 4—5.

---

[1]) gegen Hilgenfeld S. 56. [2]) so z. B. Rückert z. d. St.; Reiche a. a. O. II. S. 25.

zu lassen. Es wäre dann wirklich geschehen, was diejenigen den Apostel sagen lassen wollten, welche mit Ausmerzung der Worte οἷς οὐδέ einen mit διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους beginnenden Satz in πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ auslaufen ließen, wogegen es ausreicht, auf die überaus schwache Beglaubigung dieser Textesgestalt und auf die Erklärlichkeit ihrer Entstehung hinzuweisen[1]). Und zwar wäre es aus Rücksicht auf eben diejenigen geschehen, gleichviel ob ihnen zu Gefallen oder aus Furcht vor ihnen, welche der Apostel παρεισάκτους ψευδαδέλφους nennt, diese Bezeichnung durch den Relativsatz οἵτινες παρεισῆλθον κατασκοπῆσαι τὴν ἐλευθερίαν ἡμῶν, ἣν ἔχομεν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἵνα ἡμᾶς καταδουλώσουσιν, zugleich erklärend und rechtfertigend. Sie sind in seinen Augen nicht berechtigt, sich für Glieder der Gemeinde Jesu zu geben, und sind unberechtigter Weise in sie eingekommen. Denn dieß bedeutet παρείσακτος und παρεισέρχεσθαι[2]), und nicht gibt παρά den Begriff des Verstohlenen[3]), sondern der Begriff des Unberechtigten ergibt sich in diesen Zusammensetzungen aus dem Gegensatze gegen den einen richtigen Zugang[4]). Es war diesen Menschen, sagt der Apostel, indem er sie so bezeichnet, nicht um das zu thun, was den allein berechtigten Grund zum Eintritte in die Gemeinde Christi ausmacht, nämlich aus der Knechtschaft unter dem Gesetze in die mit der Zugehörigkeit zu Christo Jesu gegebene Freiheit zu gelangen; und wenn sie nun diese von ihnen nicht begehrte Christenfreiheit zu nichte zu machen, die Freien unter das Gesetz zu knechten bestrebt sind, so ist dieß nur die folgerichtige Fortsetzung dessen, was sie damit thaten, daß sie sich bei solcher der christlichen Freiheit fremden Gesinnung der Gemeinde Christi zugesellten. Keineswegs verwechselt also Paulus, indem er von ihnen sagt, sie seien eingetreten, um an der christlichen Freiheit zu thun, wie Kundschafter an einem zu erobernden Orte, den Erfolg ihres Eintritts mit der Absicht desselben[5]): wohl aber sehen wir ihn das, wozu es durch die Art und Weise ihres Eintritts bei

---

[1]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 13 [2]) vgl. 2 Petr. 2, 1; Judä 4. [3]) so z. B. Meyer. [4]) vgl. Wieseler z. d. St. [5]) gegen de Wette.

ihnen kommen mußte, als den Zweck desselben darstellen[1]). Und nun sollte Paulus aus irgend welcher Rücksicht auf sie eingewilligt haben, daß die Anwesenheit des Titus zum Widerspiele dessen diente, was er beabsichtigte, als er ihn, gerade ihn mitbrachte? So undenkbar ist dieß, daß es nicht einmal möglich erscheint, διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους durch Herübernahme von οὐκ ἠναγκάσθη περιτμηθῆναι zu ergänzen[2]). Denn selbst die Unterlassung der Beschneidung seines Gefährten[3]) oder vielmehr, daß er von denen zu Jerusalem nicht genöthigt wurde, sich beschneiden zu lassen[4]), weßhalb eben für die Leser, die ihn als Unbeschnittenen kannten, seine damalige Anwesenheit in Jerusalem so bedeutsam war, kann nicht als etwas bezeichnet sein, was aus Rücksicht auf die falschen Brüder geschah, gleich als wenn er sonst wohl hätte zur Beschneidung genöthigt werden mögen. Doch diese Ergänzung ist ja schon durch das Verhältniß des δέ zu der vorhergegangenen Verneinung verwehrt[5]).

In keiner Weise läßt sich also διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους aus dem Vorhergegangenen vervollständigen, sondern das δέ muß zu etwas Anderm überleiten. Welcher Art dieß Andere sein wird, kann man schon daraus entnehmen, daß es durch solche veranlaßt erscheint, welche zu der Gemeinde und den bei ihr in sonderlichem Ansehen Stehenden in Gegensatz gestellt und als ihres Christennamens unwerth und zu einem Urtheile in christlichen Dingen unberechtigt bezeichnet sind. Was um ihretwillen geschieht, kann nur den Zweck haben, die anerkannte Verkündigung des Paulus gegen sie aufrecht zu erhalten oder sicher zu stellen. Aber der Relativsatz, welcher hinter dem die Benennung jener ψευδάδελφοι rechtfertigenden folgt, läßt es zu einer regelmäßigen Fortsetzung des angefangenen Satzes nicht kommen, sondern er muß, um sich fortsetzen zu können, neu wieder angefangen werden. Schon an sich ist ein solcher Wiederanfang hinter jenem zweiten auf τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους mit Einschluß

---

[1]) vgl. Wieseler. [2]) so z. B. Fritzsche, Baumgarten-Crusius, de Wette, Meyer. [3]) so Meyer, Hilgenfeld. [4]) so de Wette, Ellicott u. A. [5]) vgl. Reiche a. a. O. S. 24.

des οἵτινες-καταδουλώσουσιν bezüglichen Relativsatze wahrscheinlicher, als daß der Apostel mit diesem selbst bereits den regelmäßigen Bau der Periode verlassen haben sollte[1]): er hätte ja, wenn er beim Beginne derselben auf das οὐκ εἴξαμεν abzielte, nur zu schreiben gebraucht τοῖς δὲ ψευδαδέλφοις. Aber auch der Gedanke, welcher sich so ergibt, erscheint untauglich. Denn hinter dem Verse, wo der Apostel von dem, was er gethan, zu dem, wie man sich von der andern Seite dazu gestellt hat, übergegangen ist, kann es sich nicht mehr um sein Verhalten handeln, sondern nur um das anderseitige. Nur zwischensätzlich konnte er einfügen, οἷς οὐδὲ πρὸς ὥραν εἴξαμεν τῇ ὑποταγῇ, ἵνα ἡ ἀλήθεια τοῦ εὐαγγελίου διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς. Daß in diesem Satze das Subjekt ein anderes ist, als das von ἔχομεν, auf welches ἡμῶν und ἡμᾶς sich bezogen hat, liegt in der Natur der Sache. War doch in dem mit οἵτινες angefügten Relativsatze von dem Verhältnisse der ψευδάδελφοι zur Gemeinde Christi überhaupt die Rede gewesen, so daß dort Paulus weder sich selbst und Barnabas oder Titus[2]), noch die antiochenischen Christen[3]) sonderlich meinen konnte; wogegen der dann folgende einfache Relativsatz etwas aussagt, was sich wieder auf jene Vorgänge in Jerusalem bezieht, wo Paulus und die mit ihm Gekommenen diejenige Heilsbotschaft, ohne welche es keine heidnische Christenheit gäbe, zwar nicht gegen die dortige Gemeinde oder ihre Häupter, wohl aber gegen solche, die er von ihr als unberechtigt Zugehörige unterscheidet, zu vertreten hatte. Denn παρεισῆλθον und παρείσακτοι ψευδάδελφοι von solchen zu verstehen, welche sich in die antiochenische Gemeinde eingeschlichen hatten[4]), ist schon deshalb unmöglich, weil vorher weder von dieser Gemeinde die Rede gewesen, noch auch der Brief an sie gerichtet ist.

Also mit allen Christen, welche nicht ψευδάδελφοι sind, faßt der Apostel sich zusammen, wenn er ἣν ἔχομεν schreibt; dagegen sich und diejenigen, welche, wie vor Allem Barnabas[5]), mit ihm nach Jerusalem gekommen waren, meint er, wenn er schreibt, οὐκ εἴξαμεν τῇ ὑπο-

[1]) so Wieseler z. d. St.; Ebrard a. a. O. S. 697. [2]) so Winer, de Wette. [3]) so Baur d. Christenth. u. d. christl. K. in den drei ersten Jahrhunderten S. 49; auch Reiche S. 20. [4]) so z. B. Baur Paulus I S. 133; Reiche a. a. O. S. 19. [5]) vgl. Wieseler z. d. St.

ταγῇ: eine Construktion, wie οὐ διεκρίθη τῇ ἀπιστίᾳ Röm. 4, 20, indem die Selbstuntergebung, aber nicht unter das Gesetz[1]), welche Näherbestimmung der Zusammenhang nicht an die Hand gibt, sondern in dem hier bezeichneten persönlichen Verhältnisse[2]), also unter die auf Knechtung ausgehenden unberechtigten Christen, in ähnlicher Weise gemacht hätte, daß er ihnen wich, und, wenn auch nur für den Augenblick, Recht ließ, wie dort der Unglaube, nämlich der Unglaube in der bestimmten Richtung auf den Gott, welcher die Verheißung gegeben hat, den Zweifel, ob die Verheißung sich auch erfüllen werde, zur Folge gehabt hätte. Wären Paulus und Barnabas auch nur für den Augenblick, um in Jerusalem Frieden zu haben, den ihres Namens unwerthen Christen gewichen, so hätten sie damit die Berechtigung ihrer Verkündigung in Frage gestellt und deren Fortgang gefährdet. Weil sie dessen sich bewußt waren, als sie widerstanden, drum bezeichnet der Apostel, daß die Wahrheit der Heilsbotschaft in Bestand verblieb für die Völkerwelt, mit Grund als den Zweck ihres Widerstands. Mit ὑμᾶς meint er nämlich die noch nicht von der Heilsbotschaft berührte Völkerwelt, und nicht insonderheit die Leser dieses Briefs[3]), oder auch nur die zur Zeit jenes Vorgangs schon vorhandenen heidenchristlichen Gemeinden; geschweige, daß aus dieser Stelle, da es heiße διαμείνῃ πρὸς ὑμᾶς, erhellen sollte, es habe zur Zeit jenes Vorgangs galatische Christengemeinden bereits gegeben[4]). Denn πρὸς ὑμᾶς läßt sich nicht mit dem πρὸς αὐτόν 1, 18 vergleichen[5]), welches sich aus dem Begriffe des persönlichen Verkehrs erklärt, sondern es bezeichnet die Richtung und Abzielung, in welcher die Wahrheit der Heilsbotschaft in Kraft und Bestand bleiben sollte, so daß im Gegentheile die Völkerwelt als eine noch erst mit ihr bekannt zu machende gemeint ist: nicht bei ihnen, sondern für sie, um an sie zu gelangen, sollte die Heilswahrheit in Bestand bleiben. Ὑμᾶς aber schreibt der Apostel ähnlich, wie Eph. 2, 11 ὑμεῖς τὰ ἔθνη, indem er, was von der zu bekehrenden Völkerwelt überhaupt gilt, einem bereits bekehrten Theile derselben, der aber zu der in Rede stehenden Zeit noch unbekehrt gewesen war, sonderlich sagt.

[1]) so Reiche S. 21, Wieseler. [2]) vgl. Meyer z. d. St. [3]) so z. B. de Wette, Meyer. [4]) so Wieseler. [5]) gegen Meyer.

2, 6—10. Ueber diesem Zwischensatze, den der Apostel in der ihm so geläufigen Weise relativisch einfügt, während uns eine demonstrativische Anschließung mittelst Bindepartikel näher läge, ist nun der Anfang der Periode so weit zurückgetreten, daß es unthunlich war, sie regelmäßig fortzusetzen. Er läßt sie deshalb unvollendet und beginnt eine neue im Anschlusse an das Nächstvorhergegangene. Nachdem er gesagt hat, wie er und Barnabas sich jenen falschen Christen gegenüber verhalten haben, geht er zu dem über, was von Seiten der in Jerusalem in besonderm Ansehen Stehenden geschehen ist; und er kann dieß um so eher, da er eben hierauf gezielt hatte, als er die jetzt abgebrochene Periode mit einem διά anfing, indem das, was von jener Seite geschah, eben um der falschen Christen willen geschehen ist, denen er und Barnabas so entschieden Widerpart gehalten haben. Denn nicht vergeblich hat er nun διὰ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους vorangestellt, da es für die neu beginnende Periode in Kraft bleibt. Daß auch diese sich nicht regelmäßig zu Ende bringe, kann man nur sagen, wenn man darauf verzichten zu müssen meint, ἐμοὶ γὰρ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο als Zwischensatz zu fassen, was zumeist von einer irrigen Verbindung der Worte ἀλλὰ τοὐναντίον herrührt, oder wenn man die drei unten Genannten, Jakobus, Kephas und Johannes, mit denen, welche als οἱ δοκοῦντες εἶναί τι bezeichnet sind, schlechthin für eins nimmt, was wieder damit zusammenhängt, daß man unter Letzteren ausschließlich Apostel verstehen zu müssen glaubt[1]). Während aber οἱ δοκοῦντες nur abgekürzt dasselbe ist, wie οἱ δοκοῦντες εἶναί τι, daher auch innerhalb des 6. Verses beide Bezeichnungen abwechselnd gebraucht sind, geht der Ausdruck οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι offenbar darüber hinaus. Oder ist nicht, für eine tragende Säule der Gemeinde gelten[2]), noch etwas ganz Anderes, als nur überhaupt eine sonderliche Geltung in ihr haben? Ist dem so, dann besteht in dieser Beziehung kein Hinderniß, mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων εἶναί τι eine Periode beginnen zu lassen, in der jene drei, welche οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι genannt werden, das Subjekt bilden. Denn nun kann, was sie gethan haben, als

[1]) vgl. z. B. de Wette, Meyer, Wieseler. [2]) vgl. Usteri z. d. St.

das bezeichnet sein, was um der falschen Brüder willen von Seiten derer geschehen ist, die in sonderlicher Geltung standen[1]). Auch der Beisatz *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* erklärt sich nun leichter. Denn als Beisatz zu *τῶν δοκούντων εἶναί τι* wollen diese Worte genommen sein, und nicht als unabhängig von *οὐδέν μοι διαφέρει*, am wenigsten so, daß *ποτέ* eine betonte zeitliche Bedeutung und *ἦσαν* den Sinn eines Perfektums hat[2]). Gegen Letzteres genügt die Bemerkung, daß alsdann *ποτέ*, da es nicht *διέφερεν* heißt, ein Vormals im Gegensatze zu der Zeit wäre, in welcher der Apostel schreibt, und nicht ein Vorher im Gegensatze zu der Zeit, in welcher sich das Berichtete zugetragen hat. Er würde also sagen, es liege ihm Nichts daran, was es um sie in einer jetzt vergangenen Zeit gewesen, während man erwarten sollte, daß er sagte, es habe ihm damals nichts daran gelegen, was es in einer damals vergangenen Zeit um sie gewesen. Und woran sollte er hiebei denken und gedacht wissen wollen? Auf Grund der unbegründeten Voraussetzung, daß er mit der Bezeichnung *οἱ δοκοῦντες* ausschließlich Apostel meint, läßt man ihn an das nahe Verhältniß denken, in welchem sie zu dem Herrn gestanden haben, als er auf Erden war[3]). Aber dieß war ja keine vorübergegangene Beschaffenheit, sondern ein freilich zwar vorübergegangenes Verhältniß, vermöge dessen sie jedoch immerhin dieß voraus hatten, daß sie in demselben gestanden. Der Apostel hätte also vielmehr sagen müssen, er achte lediglich auf das, was sie jetzt seien, und nicht auf das, was sie nur gewesen seien, wozu aber der Ausdruck *ὁποῖοι* nicht paßt; abgesehen davon, daß *ποτέ* keine Stelle einnimmt, in welcher es eine solche gegensätzliche Betonung vertrüge. Wir werden also *ἦσαν* imperfektisch und *ὁποῖοί ποτε* als Ein Wort fassen müssen. Dann aber nicht so, daß der Satz von *οὐδέν μοι διαφέρει* abhängt. Denn dazu schickt sich *ποτέ* nicht, welches in einem abhängigen Satze dem *ὁποῖοι ἦσαν* einen Ausdruck der Unsicherheit gäbe „was für welche sie doch nur gewesen“[4]); wogegen es ihm in einem selbstständigen Zwischensatze zur Verallgemeinerung dient „was immer für welche sie gewesen“[5]).

[1]) vgl. Bengel z. d. St. [2]) so neuerdings Wieseler. [3]) so auch Hilgenfeld.
[4]) vgl. z. B. Herodot 8, 65; Soph. Oed. R. 698. [5]) vgl. Aeschyl. Agam. 160.

Der Apostel fügt noch ausdrücklich bei, daß ihm dieß keinen Unterschied mache, ihm von keinem Belange sei, und erklärt sich auch darüber, warum nicht, indem er in demselben Zwischensatze asyndetisch fortfährt πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει. Diesen allgemeinen Satz, welcher verneint, daß Gott einen Menschen um des willen, weil er es ist, sich Etwas oder mehr als andere gelten lasse, verwendet der Apostel in einem Zusammenhange, in welchem er von sich selbst verneint, daß ihm das, was von Seiten jener in sonderlichem Ansehen Stehenden geschah, um des willen, weil es von ihnen herkam, einen sonderlichen Werth habe, verwendet ihn also, um sich darüber zu rechtfertigen, daß er es nicht hienach werthet. So könnte er ihn aber nicht verwenden, wenn nicht die Stellung, in welcher er sich jenen hervorragenden Gliedern der Muttergemeinde gegenüber befand, nach dem Verhältnisse Gottes zum Menschen bemessen sein wollte. Denn er sagt nicht, daß er sich Gottes Urtheil habe maßgebend sein lassen[1]), sondern daß Gottes Verhältniß zum Menschen für seine Werthung jenes Vorgangs maßgebend sei. Weil er eine Sache Gottes ihnen gegenüber vertrat, drum hat für ihn, was von ihrer Seite geschah, eben nur den Werth, daß es das Rechte war, und nicht gibt ihm, daß sie es waren, die es thaten, einen besondern Werth. In diesen Gedankenzusammenhang fügt sich der mit γάρ angeschlossene Satz ein und nicht ist er unregelmäßige Fortsetzung des mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων begonnenen[2]). Nur muß man ihm nicht andichten, als handle er von der damaligen Lebensführung des Apostels, daß er, oder, um die Betonung des ἐμοί zu erklären, daß er, der frühere Verfolger der Gemeinde, mit den Aposteln auf so gleiche Linie zu stehen gekommen[3]) oder keiner Berichtigung seines Evangeliums unterworfen gewesen sei[4]): was angeblich dem Satze πρόσωπον θεὸς ἀνθρώπου οὐ λαμβάνει zur Bestätigung dienen soll. Lediglich, was damals geschehen ist, daß nicht ihm von den Andern Etwas vorgelegt wurde, worüber er sich zu erklären oder schlüssig zu machen hatte, sondern umgekehrt, lediglich dieß macht den Inhalt des Satzes aus.

[1]) so z. Bengel z. d. St. [2]) so z. B. Usteri, Baumgarten-Crusius z. d. St., Winer Gramm. S. 502. [3]) so Meyer. [4]) so Wieseler.

Προσανατίθεσθαι hier in einem andern Sinne zu nehmen, als in welchem es 1, 16 gebraucht war, so zwar, daß dieß Mal *πρός* ein Hinzukommen zu Anderem bezeichne[1]), erscheint weder rathsam, da es des Apostels Art ist, sich eines Ausdrucks, den er einmal gebraucht hat, gerne wiederholt zu bedienen, noch ist man dazu veranlaßt. Denn daß es ein *οὐδέν* als Objekt bei sich hat, was sonst bei dieser Bedeutung des Verbums nicht vorkommt, ist sicherlich von geringerm Belange, als daß *προσανατίθεσθαί τι*, wo das *πρός* im Sinne des Hinzukommens gemeint ist, vielmehr die Bedeutung hat „etwas noch dazu übernehmen"; ja es erscheint ohne allen Belang, wenn man sieht, daß *προσαναφέρειν*, welches wir oben dem *προσανατίθεσθαι* vollkommen gleichbedeutend gefunden haben, eben so wohl gleich *ἀνατίθεσθαι* mit dem Akkusativ, als auch gleich *προσανατίθεσθαι* mit *περί* verbunden wird[2]). Der Apostel sagt also, nicht mir haben sie etwas vorgelegt, sondern umgekehrt ich ihnen, und rechtfertigt durch die Erinnerung an die hierin ausgedrückte Beschaffenheit der damaligen Sachlage seine auf *ὁποῖοί ποτε ἦσαν* bezügliche Aeußerung *οὐδέν μοι διαφέρει*, oder vielmehr die Art und Weise, wie er dieselbe durch den Satz *πρόσωπον θεὸς ἄνθρωπον οὐ λαμβάνει* erklärt hat[3]). Wenn die Anderen, wie es den galatischen Gemeinden wahrscheinlich vorgestellt worden war, etwas sie selbst Betreffendes an ihn gebracht hätten, um zu hören, wie er dazu stehe und was er darüber urtheile; dann würde für ihn in Betracht gekommen sein, was für eine Stellung ihnen in der Gemeinde Christi eignete, indem er hienach seine Beantwortung einer auf ihre Berufsthätigkeit bezüglichen Frage zu bemessen gehabt hätte. Nun aber das Gegentheil der Fall war, stand es vielmehr ihnen zu, über seinen Beruf sich zu vergewissern, während ihm selbst, sie mochten sein, was sie wollten, ihre Anerkennung desselben, welche eins war mit der Anerkennung seiner Verkündigung, keine weitere Bedeutung hatte, als daß sie dem, was ohne sie von Gottes wegen feststand, sein Recht hatten angedeihen lassen. Wie anders aber konnte hienach das

[1]) so z. B. Rückert, Olshausen, Hilgenfeld, Wieseler, Lechler d. apost. u. nachapost. Zeitalter S. 405. [2]) gegen Wieseler. [3]) vgl. Bengel z. d. St.

ἀλλὰ τοὐναντίον sich ergänzen, als aus dem vorhergehenden Verneinungssatze? Insgemein läßt man damit vielmehr den nachfolgenden Satz beginnen. Aber daß die drei mit Namen Genannten dem Paulus und Barnabas die Hand reichten, als die mit ihnen in Gemeinschaft das so und so zu treibende Werk Gottes thun wollten, oder daß sie gesehen haben, Paulus habe gleichen Beruf für die Unbeschnittenen, wie Petrus für die Beschnittenen, kann doch wohl nicht das Gegentheil dessen heißen, was der Apostel zuvor verneint hat, daß die in sonderlichem Ansehen Stehenden ihm etwas vorgelegt haben: es wäre nicht einmal das Gegentheil dessen, daß sie ihm zu dem, was er lehrte oder that, Etwas dazu gelegt oder auferlegt haben.

In aller Beziehung hat sich also ergeben, daß der mit ἀπὸ δὲ τῶν δοκούντων begonnene Satz hinter den mit ἀλλά τοὐναντίον endigenden Zwischensätzen seine regelmäßige Fortsetzung findet, welche sagt, was von Seiten der Angesehenen geschehen sei. Drei derselben sind es, welche es gethan haben. Ehe aber der Apostel sagt, was sie gethan, schickt er voraus, worauf hin sie es gethan haben. In zwei Participialsätzen drückt er dieß aus. Sie haben gesehen, sagt er erstlich, daß ich so mit der Heilsbotschaft der unbeschnittenen Welt betraut bin, wie Petrus mit der Heilsbotschaft der Beschnittenheit. Denn daß hier εὐαγγέλιον das εὐαγγελίζεσθαι bedeute[1]), ist eine unveranlaßte und unberechtigte Behauptung, unberechtigt, weil es an allen dafür angeführten Stellen seine gewöhnliche Bedeutung hat[2]), und unveranlaßt, weil Paulus wirklich nicht blos mit dem Amte, Christum in der Völkerwelt zu verkündigen, sondern mit der Heilsbotschaft in derjenigen Gestalt, wie sie dort verkündigt sein wollte, betraut worden war. Denn so gleichen Inhalts auch die Botschaft war, so verschieden gestaltete sie sich doch, je nachdem sie sich an das Volk des heilsgeschichtlichen Gesetzes und heilsgeschichtlichen Berufs, oder an die bis dahin ihren eigenen Wegen überlassene Völkerwelt richtete. In der letztern Weise sie zu verkündigen, erkannten die drei Genannten eben so als des Paulus Aufgabe, wie es bisher die des Petrus

[1]) so Wieseler. [2]) vgl. namentlich 1 Thess. 2, 4.

gewesen war, sie in der erstern zu verkündigen. Petrus muß hienach unter denen, die vor Paulus Apostel gewesen waren, die Stelle eingenommen haben, daß er insonderheit zu thun bekommen hatte, was ihnen allen zustand und oblag. Es handelte sich hiebei nicht um einen bestimmten einzelnen Vorgang, durch welchen ihm diese Stelle angewiesen worden, sondern um einen vorliegenden Thatbestand, wie bei Paulus, der von sich selber sagt, πεπίστευμαι, und nicht ἐπιστεύθην. Sie sahen, schreibt der Apostel, sie sahen diesen Thatbestand vor Augen: in den Thatsachen seiner apostolischen Wirksamkeit lag er ihnen vor, was ihn selbst, wie gleichermaßen, was den Petrus anlangte. Denn daß es so gemeint ist und nicht, als hätten sie seinen Beruf aus der Darlegung der von ihm verkündigten Botschaft ersehen[1]), erhellt vollends aus dem mit γάρ angeschlossenen Zwischensatze. Unmöglich könnte ἐνεργεῖν mit dem Dativ verbunden sein, wenn die Berufung[2]) oder die Ausrüstung[3]) des Petrus und Paulus damit bezeichnet sein sollte: ersteres wäre ein auf sie gerichtetes, letzteres ein in ihnen geschehenes Wirken Gottes[4]), statt dessen von einem Wirken Gottes die Rede ist, dessen Richtung das eine Mal mit εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς, das andere Mal mit εἰς τὰ ἔθνη ausgedrückt ist, während es dem Petrus und Paulus selbst, wie der Dativ besagt, nur zu Gute kommt. Gott hat mit seinem Wirken dem Petrus dazu geholfen, daß er ein Apostel der Beschnittenheit ward, und eben so in der Richtung auf die Völkerwelt dem Paulus, indem er nämlich that, was dazu diente, ihre Berufserfüllung zu ermöglichen und erfolgreich zu machen. Dieß waren die Thatsachen, in denen vorlag, daß Paulus in derselben Weise die Aufgabe der Heilsverkündigung bei den Unbeschnittenen habe, wie Petrus bei den Beschnittenen: aus der Geschichte seiner bisherigen Wirksamkeit muß dieß unverkennbar zu ersehen gewesen sein. Erst von da geht der Apostel auf die Thatsache zurück, von welcher sich sein Wirken herschrieb. Denn weit entfernt, daß bei den Worten καὶ γνόντες τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι an alles zu

[1]) so z. B. Meyer. [2]) so z. B. Fritzsche a. a. O. S. 216. [3]) so Meyer, Wieseler. [4]) vgl. Baumgarten-Crusius z. d. St.

denken wäre, was sich an ihm als göttliche Wohlthat und Wirkung behufs seines Amtes darstellte[1]), ist dieser Satz nicht einmal mit dem vorigen gleichen Inhalts[2]), sondern unterscheidet sich von ihm, wie der Aoristus δοθεῖσαν von dem Perfektum πεπίστευμαι. Im Sinne der Gnadenzutheilung, wie sie bei Jedem eine andere ist[3]), sagt Paulus von der Gnade der ihm sonderlich zu Theil gewordenen Berufsstellung[4]), und zwar nicht sofern er sie jetzt besitzt, sondern sofern er sie einst empfangen hat: wornach γνόντες, das man irrig von einem discursiven Erkennen verstanden hat[5]), nichts weiter bedeutet, als daß jene Drei von dem Vorgange seiner Berufung gehört hatten.

Darauf hin also, daß die Geschichte seines Wirkens in Uebereinstimmung mit dem Vorgange seiner Berufung von der ihm sonderlich eignenden Aufgabe Zeugniß ablegte, auf Grund von Thatsachen, welche hiefür, und nicht für die Berechtigung einer von der bisherigen apostolischen Lehre verschiedenen Predigt[6]), Beweis gaben, thaten die Drei, Jakobus, der Bruder des Herrn, wenn dieser mit dem V. 12 genannten Haupte der Muttergemeinde dieselbe Person ist, Petrus, der vorderste unter den Zwölfen, und Johannes, den Jesus sonderlich lieb hatte, dasjenige was damals von Seiten der in besonderer Geltung Stehenden überhaupt um der falschen Brüder, der pharisäischen Christen willen geschah. Es ist eine förmliche Handlung, welche der Apostel mit δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ bezeichnet[7]), durch das nachträglich hinzugefügte κοινωνίας sie dahin näher bestimmend, daß sie in der ihrerseits gegebenen Zusage eines anerkannten Gemeinschaftsverhältnisses bestand. Denn nicht eine Bundschließung bedeutet diese Handlung[8]), da sie nur von ihrer Seite geschah, und eben so wenig kann von einer stipulirten Gemeinschaft die Rede sein[9]), da keine Uebereinkunft stattfand, sondern die förmliche Zusage erfolgte von ihrer Seite, daß Gemeinschaft zwischen ihnen und dem Paulus und Barnabas bestehen solle[10]). Wenn hierauf ein Satz mit ἵνα folgt,

---

[1]) so Meyer. [2]) so de Wette. [3]) vgl. Eph. 4, 7. [4]) vgl. Eph. 3, 2. [5]) so Meyer. [6]) gegen Baur Paulus I. S. 142. [7]) vgl. Josephus antiqq. 18, 9, 3. [8]) gegen Meyer. [9]) gegen Wieseler. [10]) vgl. de Wette z. d. St

so kann er nur zum Inhalte haben, wie sich die zugesagte Gemeinschaft verwirklichen sollte. In der Art sollte sie dieß, daß Paulus und Barnabas in der Richtung auf die Völkerwelt, sie selbst aber in der Richtung auf die Beschnittenheit das thaten, was ihre gemeinsame Aufgabe war. Ein πορευθῶμεν zu ergänzen[1]), gibt das εἰς keinen Anlaß: der Apostel ließ das Verbum unausgesprochen, weil das den beiden Theilen gemeinsame Thun sich von selbst verstand[2]). Wichtiger ist, daß es nicht heißt ἵνα αὐτοὶ μὲν εἰς τὴν περιτομήν, ἡμεῖς δὲ εἰς τὰ ἔθνη, aber, wenn das sicherlich zu vermeintlicher Verbesserung eingeschaltete μέν wegfällt, auch nicht ἵνα ἡμεῖς μὲν εἰς τὰ ἔθνη. „Wir sollten die in Gemeinsamkeit auszurichtende Aufgabe in der Völkerwelt erfüllen," dieß war es zunächst, worauf die Zusage der Gemeinsamkeit ging; mit einem bloßen „wogegen" oder „während" wird dann das Andere, Selbstverständliche angefügt, daß ihnen dieselbe Aufgabe bei dem Volke der Beschneidung obliegen sollte. Also was Paulus und Barnabas bisher schon gethan haben, ohne daß die Apostel der Muttergemeinde sich darüber ausgesprochen haben, das sollen sie ferner mit der Gewißheit thun, daß letztere darin die Ausrichtung desselben Werks erkennen, welche ihnen befohlen ist; so zwar, daß sie auf Grund desjenigen, was ihnen über Paulus bekannt geworden war, als dessen Arbeitsgehülfe jetzt Barnabas zu stehen kommt, in der Einschränkung ihres eigenen Wirkungskreises durch seinen sonderlichen Beruf Gottes Ordnung anerkennen.

Einen glatten Verlauf nimmt des Apostels Rede von V. 4 an, wie wir ihn verstanden haben, allerdings nicht. Aber auch derjenige Ausleger, welcher die für uns sich ergebende Satzverbindung besonders unerhört und ungeheuerlich findet[3]), hat um den Preis, daß er das δέ des 4. Verses „und zwar" und das γάρ des 6. „also" heißen läßt, keine leichtere Uebersetzung gewonnen, als folgende[4]). „Allein nicht einmal Titus, der bei mir war, ein Hellene, wurde gezwungen, sich beschneiden zu lassen, und zwar wegen der nebeneingedrungenen falschen Brüder, welche sich hereingeschlichen haben, um unsre

---

[1]) so z. B. Bengel, Meyer, Wieseler. [2]) vgl. Röm. 4, 16; 5, 18. [3]) Hilgenfeld d. Kanon S. 197 f. [4]) Hilgenfeld d. Galaterbrief S. 3.

Freiheit zu belauern, die wir haben in Christo Jesu, damit sie uns knechten, denen wir nicht einen Augenblick nachgegeben haben durch die Unterwerfung, damit die Wahrheit des Evangeliums bleibe für euch. Von denen aber, die da gelten etwas zu sein, was sie auch einst waren — nichts kümmert es mich; die Person eines Menschen sieht Gott nicht an — mir also thaten die Hochgeltenden zu meiner Darlegung nichts hinzu; sondern im Gegentheil da sie sahen, daß ich vertraut bin mit dem Evangelium der Vorhaut, wie Petrus mit dem der Beschneidung — denn der, welcher dem Petrus wirksam gewesen ist zum Apostelberuf der Beschneidung, ist auch mir wirksam gewesen in die Heidenwelt hinein — und da sie die mir verliehene Gnade erkannten: so reichten Jakobus und Kephas und Johannes, die da gelten Säulen zu sein, mir und dem Barnabas Bruderrechte, damit wir zu den Heiden, sie zu der Beschneidung." Im Vergleich mit dieser Uebersetzung scheint mir diejenige immer noch bequemer zu sein, welche sich ergibt, wenn das δέ des 4. Verses gegenüber der vorausgegangenen Verneinung den Sinn eines „Vielmehr" hat und hinter dem zweiten aus dem Geleise ausbiegenden Relativsatze des 5. Verses wieder aufgenommen wird, ohne daß dann der mit ἀπὸ τῶν δοκούντων εἶναί τι ὁποῖοί ποτε ἦσαν, also mit einer zweiten und andern präpositionalen Bestimmung von Neuem beginnende Satz, wenn man von der zwischensätzlichen Erläuterung des ὁποῖοί ποτε ἦσαν absieht, einer regelmäßigen Ausführung entbehrt. Wir übersetzen folgendermaßen. „Doch nicht einmal der bei mir befindliche Titus wurde als Grieche, der er war, genöthigt, sich beschneiden zu lassen: vielmehr um der nebenhereingekommenen falschen Brüder willen, die nämlich nebenhereingekommen waren, um unserer Freiheit, die wir in Christo Jesu haben, aufzulauern, damit sie uns zu Knechten machen, welchen wir, damit die Wahrheit der Heilsbotschaft für euch in Kraft blieb, auch nicht für einen Augenblick in Unterwürfigkeit gewichen sind; von Seiten derer vielmehr, die dafür galten, Etwas zu sein, was immer sie gewesen sein mögen — es gilt mir gleich, bei Gott hat kein Mensch einen Vorzug; denn an mich haben die in Geltung Stehenden Nichts gebracht, sondern im Gegentheil — haben in Folge der Einsicht, daß ich mit der Heils-

botschaft der Unbeschnittenheit betraut bin, gleichwie Petrus mit der der Beschnittenheit — denn der sich dem Petrus wirkungskräftig erzeigt hat für ein Apostelthum der Beschnittenheit, hat sich auch mir wirkungskräftig erzeigt für das Völkerthum — und in Folge der Erkenntniß der Gnade, die mir gegeben worden, Jakobus und Kephas und Johannes, die dafür gelten, daß sie Säulen seien, mir und dem Barnabas Handschlag der Gemeinschaft gegeben, damit wir für das Völkerthum, sie aber für die Beschnittenheit." Die Unebenheit dieser Periode, welcher die Annahme, von ὁποῖοί ποτε an bis ἀλλὰ τοὐναντίον sei alles Randbemerkung des Apostels[1]), doch nur sehr theilweise abhülfe, kommt lediglich davon, daß der Apostel alles, was er von der Aufnahme seiner Frage an die Angesehenen zu sagen hatte, in die eine Periode zusammendrängte. Aber eben dieß entspricht dem Zwecke, den er verfolgt, indem es ihm um das Eine zu thun ist, darzulegen, wie sehr sich seine Voraussetzung, daß die in besonderm Ansehen Stehenden seine an sie besonders gerichtete Frage verneinen werden, als richtig bewährt habe.

„Nur der Armen sollen wir gedenken," fügt der Apostel im Anschlusse an dasjenige hinzu, worin die Drei ihre Zusage einer zwischen ihnen und dem Paulus und Barnabas bestehenden Gemeinschaft gefaßt haben. Das μόνον so zu nehmen, als stehe es im Gegensatz zu einer die Lehre betreffenden Mahnung[2]), oder zu einer nicht möglich befundenen dogmatischen Verständigung[3]), veranlaßt der Zusammenhang nicht, und will sich auch zu der nachdrücklichen Betonung des τῶν πτωχῶν, welches deshalb dem ἵνα vorausgeht, nicht schicken. Von so oder so beschaffener Lehre war in dem Berichte dieses Vorgangs keine Rede, außer sofern mit dem eigenthümlichen Berufe des Paulus, welcher ihm einen unabhängigen Wirkungskreis neben den Aposteln der Muttergemeinde zuwies, eine entsprechende Gestaltung der einen und selben Heilsverkündigung gegeben war. Aber indem die anderen Apostel ihm zusagten, seine Arbeit auf dem ihm zustehenden

[1]) Laurent neutest. Studien S. 29 f. [2]) Wieseler z. d. St. [3]) Baur Theol. Jahrb. 1849. S. 470.

Gebiete für Ausrichtung einer ihm und ihnen gemeinsamen Aufgabe anzuerkennen, erklärten sie damit ihren Verzicht auf alle und jede Abhängigkeit seines Wirkens von ihnen und also auch von der Muttergemeinde. Mit Bezug auf diesen Verzicht nun und deshalb ohne weitere Bezeichnung, was für Arme gemeint sind, da sich dieß in solchem Gegensatze von selbst verstand, wird der Armen Erwähnung gethan, gegen welche Paulus und Barnabas einer Verpflichtung eingedenk sein sollen, und wird diese Verpflichtung als die einzige benannt, der sie bei ihrem Wirken in der Völkerwelt gegen die Muttergemeinde nachzukommen haben. Und dieser Liebespflicht hat denn auch Paulus, wie er gleich beifügt, mit αὐτὸ τοῦτο es als einen Gegenstand seiner besondern Aufmerksamkeit bezeichnend[1]), sein dem nachzukommen sich beflissen — denn ἐσπούδασα im Sinne eines Plusquamperfektums zu nehmen[2]), ist man nicht berechtigt —, während er übrigens seine Unabhängigkeit von der Muttergemeinde gebraucht hat, ohne damit etwas Anderes zu thun, als was damals von Seiten ihrer Häupter förmlich als eine Sache Rechtens erkannt worden war. Ja dieser förmlichen Anerkennung hätte es an sich gar nicht bedurft: nur um der falschen Brüder willen ist sie geschehen, also wohl, damit diese nicht ferner sich in das apostolische Wirken des Paulus und Barnabas störend einmischten, wie wenn ihre Zugehörigkeit zur Muttergemeinde ihnen dazu ein Recht gäbe. Thun sie dergleichen noch ferner, so sind sie es, welche sich mit den Aposteln in Widerstreit setzen, während sie ohne Grund dem Paulus aus der Unabhängigkeit seines Wirkens einen dahin lautenden Vorwurf machen. Zu dieser Erkenntniß, sehen wir, hat er die Leser durch seine wider Entstellungen der Gegner gerichtete Erzählung bringen wollen. Daß er die Apostel selbst zu Gegnern gehabt habe, daß letztere den Grundsatz der Beschneidung in seiner schlechthinigen Unbedingtheit für die messianische Gemeinschaft geltend machten, und nur den zwingenden Gründen der paulinischen Dialektik gegenüber gegen den ungehinderten Fortgang der Heidenmission Nichts ein-

[1]) vgl. Stallbaum z. Plato Georgias 510 A. [2]) so z. B. Jatho a. a. O. S. 16.

zuwenden vermochten, ohne daß aber die Conceſſion, ihn ſeinen geſchiedenen Weg gehen zu laſſen, in ihrem religiöſen Bewußtſein einen innern Haltpunkt hatte[1]), dieſe angeblich unbefangene Auffaſſung des Berichts erweist ſich als eine ihm von Anfang bis zu Ende widerſprechende Erfindung.

Könnte hierüber noch ein Zweifel beſtehen, ſo müßte er vor 2, 11—14.
der nachfolgenden Richtigſtellung eines Vorgangs in Antiochia, zu welcher ſich Paulus durch eine weitere Verdächtigung ſeiner Widerſacher veranlaßt ſah, vollends verſchwinden. *Ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν*, fährt er fort ohne weitere Zeitangabe, weil es ſich dieß Mal nicht um eine Thatſache handelt, welche für die Geſchichte ſeines Verhältniſſes zu den Apoſteln der Muttergemeinde von Belang iſt, ſo daß etwas darauf ankäme, wie bald oder ſpät nach ſeinem vorher erzählten Aufenthalte in Jeruſalem ſie ſich zugetragen. Was er erzählen will, käme gar nicht in Betracht für ihn, wenn es nicht mißdeutet oder mißbraucht worden wäre, um ihn in ein ſchlimmes Licht zu ſtellen. Man ſieht dieß aus der Art und Weiſe, wie er darauf zu ſprechen kommt, indem er, als an ſolche ſchreibend, welche von der Sache ſchon wußten, gleich das Ende des Vorgangs zum Anfange ſeiner Erzählung macht, und alles Weitere nur dazu dient, zu erweiſen, daß es dieſe Bewandniß damit gehabt hat. Denn auf dem grundangebenden Satze *ὅτι κατεγνωσμένος ἦν*, als welcher dann erhärtet wird, liegt der Ton, und nicht auf dem erzählenden *κατὰ πρόσωπον αὐτῷ ἀντέστην*, ſo daß wir etwa umſchreiben dürfen, „wenn ich ihm damals geradezu entgegengetreten bin, ſo geſchah dieß, weil er verurtheilt war.“ Daß er dieß mit den Worten *ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν* einleitet, in welchem Satze auch die Voranſtellung des *ἦλθεν* und Nachſtellung des *Κηφᾶς* zu beachten iſt, geſchieht im Anſchluſſe an ſeinen eigenen vorher erzählten Aufenthalt in Jeruſalem, und läßt erkennen, daß ſeine Widerſacher den Vorgang dahin mißdeuteten, als habe er in Antiochia einen Trotz gegen Petrus bewieſen, welcher gegen ſeine Gefügigkeit in Jeruſalem übel abſtach. Schon wegen dieſer unmittelbaren Gegenüberſtellung des Kommens des Kephas nach Antiochia und des Aufent-

[1]) Baur d. Chriſtenthum u. d. chriſtl. K. I. S. 50 f.

halts des Paulus in Jerusalem ist nicht glaublich, daß man sich einen längern Zwischenraum denken solle, der ersteres von letzterem trennte[1]). Je kürzere Zeit aber dazwischenlag, desto auffälliger konnte es scheinen, daß sich Paulus veranlaßt fand, dem Kephas so scharf entgegenzutreten.

Die Grundangabe ὅτι κατεγνωσμένος ἦν bedarf keiner Näherbestimmung, etwa daß er von seinem eigenen Gewissen[2]) oder von den antiochenischen Heidenchristen[3]) verurtheilt war: Letzteres gäbe höchstens einen Grund ab, warum er ihm öffentlich, nicht aber warum er ihm so geradezu entgegentrat. Wäre es eine streitige oder nur irgendwie fragliche Sache gewesen, um die es sich handelte, so hätte Paulus nicht so ohne Weiteres gegen ihn persönlich auftreten können, sondern hätte sich mit der Muttergemeinde ins Benehmen setzen müssen, in deren Sinn er etwa, wie des Paulus Widersacher wahrscheinlich vorgaben, gehandelt haben würde. Aber so war der Fall nicht angethan: Paulus konnte ihm gleich auf den Kopf zusagen, daß er im Unrechte sei, weil er als ein Verurtheilter vor ihm stand, über dessen Schuld keine Frage sein konnte[4]). Denn zur Rechtfertigung des Vorhalts, den ihm Paulus machte, brauchte es Nichts weiter, als sein anfängliches und sein nachheriges Benehmen gegeneinanderzuhalten. Anfangs nämlich aß er mit den heidnischen Gliedern der Gemeinde, später zog er sich von ihnen zurück, ohne daß etwas Anderes dazwischen lag, als die Ankunft Etlicher aus Jerusalem. Für das συνεσθίειν die laut Akt. 15 den heidnischen Christen von der Muttergemeinde anempfohlenen Enthaltungen in Betracht zu ziehen, haben wir keinen Anlaß[5]), und es nur von der Theilnahme an gemeindlichen Mahlzeiten zu verstehen, eben so wenig. Denn die Behauptung, dem Zusammenessen hätte kein so großes Gewicht beigelegt werden können, wenn das Mahl nicht als solches einen religiösen Charakter gehabt hätte[1]), ist irrig, und daß Theilnahme am Mahle der Gemeinde schlechtweg συνεσθίειν μετὰ

[1]) gegen Neander Geschichte der Pflanzg u. Leitg der christl. K. durch d. App. S. 354; Baumgarten d. Apostelgeschichte I. S. 619. [2]) so Rückert. [3]) so z. B. de Wette, Usteri, Meyer, Wieseler. [4]) vgl. Lechler d. apost. u. d. nachapost. Zeitalter S. 423. [5]) gegen Wieseler S. 143 ff.

τῶν ἐθνῶν heißen sollte, ist unmöglich. Zwar heißt es auch nicht τοῖς ἔθνεσιν συνήσθιεν[2]), aber der Unterschied ist doch nur dieser, daß ein Miteſſen in Gesellschaft der Heiden, und nicht ein Essen ausschließlich mit Heiden bezeichnet ist. Von einem religiösen Charakter solcher Mahlzeiten sagt der Ausdruck Nichts, vielmehr erinnert er uns an 1 Kor. 5, 11, wo das μηδέ vor συνεσθίειν und hinter συναναμίγνυσθαι zu erkennen gibt, daß an eine Sache des gemeinen Verkehrs gedacht sein will[3]). Der persönliche Verkehr, welcher zu gemeinschaftlicher Mahlzeit versammelte, ist gemeint. Ihn pflog Petrus, ohne Anstoß daran zu nehmen, wenn er mit heidnischen Gemeindegliedern zusammen sein sollte[4]), während er als Jude mit Heiden solche Gemeinschaft zu pflegen aus religionsgesetzlichem Grunde für Unrecht hätte halten müssen. Wie es nun Untersagung alles Verkehrs und nicht blos der kirchlichen Gemeinschaft mit groben Sündern war, wenn Paulus den korinthischen Christen befahl, mit solchen auch nicht zu essen; so hat umgekehrt Petrus gleich seinen christlichen Volksgenossen in Antiochia thatsächlich anerkannt, daß in der Glaubensgemeinschaft alles den Juden vom Heiden Trennende aufgehoben sei, wenn er nicht blos da sich einfand, wo sich die aus Juden und Heiden bestehende Gemeinde als solche versammelte, sondern überhaupt mit den heidnischen Christen einen die Tischgemeinschaft einschließenden Verkehr pflog, ohne sich durch den Unterschied von Juden und Heiden darin stören zu lassen. Da solche Tischgemeinschaft eine schlechthin freiwillige Sache und von der Anerkennung der Gemeinde als solcher unabhängig war; so konnte Petrus allerdings besorgen, daß man sie ihm in Jerusalem verdenken werde, wenn er auch damals, als er mit Cornelius in Verkehr trat, die Anerkennung erlangt hatte, daß er recht daran gethan habe[5]). Denn damals hatte er zeigen können, daß ihn sein Berufsweg in das heidnische Haus geführt habe, während es sich jetzt um eine Tischgemeinschaft mit den Unbeschnittenen handelte, welche nur seine eigene Wahl und nicht durch das brüderliche Verhältniß zur antiochenischen Gemeinde als solcher geboten war.

[1]) so Hilgenfeld S. 59. [2]) vgl. Luc. 15, 2; Akt. 10, 41; 11, 3; 1 Kor. 5, 11. [3]) vgl. Meyer z. 1 Kor. 5, 11. [4]) vgl. Döllinger Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegg S. 62. [5]) Akt. 11, 1 ff.

Als Etliche ἀπὸ Ἰακώβου anlangten, heißt es, entzog er sich. Wir lesen nicht τινὲς τῶν ἀπὸ Ἰακώβου, daß sie als solche bezeichnet wären, welche zum Anhange des Jakobus gehörten[1]). Aber eben so wenig kann damit nur der Ort bezeichnet sein sollen, von wo sie gekommen[2]): oder zu welchem Zwecke wäre dann der Name des Jakobus genannt? Sind sie von ihm her gekommen[3]), und nicht blos überhaupt von Jerusalem, so muß er ihnen freilich einen Auftrag gegeben haben, der sie nach Antiochia führte[4]). Aber wenn dieser Auftrag irgend etwas betroffen hätte, was in die Wirksamkeit des Paulus oder in das Verhältniß der jüdischen Christen zu den heidnischen störend eingriff, so würde der Apostel davon nicht schweigen[5]); und wenn sie vollends dem Petrus den Auftrag gebracht hätten, sich von den Heidenchristen zurückzuziehen[6]), so würde er nicht schreiben, φοβούμενος τοὺς ἐκ περιτομῆς, sondern τὸν Ἰάκωβον. Es ist aber auch nicht einmal angedeutet, daß sie irgend etwas thaten, was den Petrus zur Aenderung seines Verhaltens bestimmte, geschweige daß sie sich dafür auf Jakobus beriefen[7]), und wohl gar mit Berufung auf den Vorsteher der Gemeinde Jerusalem's offen und entschieden gegen die laut Akt. 15 für die heidnischen Christen festgesetzte Ordnung auftraten[8]). Die Vorstellung von Emissären der palästinensischen Christenheit, welche unter ihren auswärtigen christlichen Volksgenossen eine Art Schreckensherrschaft übten, und die Meinung, daß die von Jakobus her nach Antiochia Gekommenen dergleichen Emissäre gewesen seien[9]), ist eine leere Einbildung, welcher die Art und Weise, wie Paulus von den Letzteren spricht, nicht den mindesten Anhalt bietet. Lediglich ihrer Anwesenheit und der Furcht des Petrus vor der jüdischen Christenheit, welche durch sie erfahren möchte, daß er solchen Verkehr mit Heiden pflege, schreibt Paulus es zu, daß er sich aus demselben zurückzog[10]), welchem Beispiele dann auch die übrigen Juden, selbst Barnabas, nach-

[1]) so z. B. Usteri. [2]) so z. B. Baumgarten-Crusius. [3]) vgl. Matth. 26, 47. [4]) vgl. Meyer z. d. St.; Lechler a. a. O. S. 382. [5]) gegen Ritschl d. Entstehg der altkath. K. S. 145. [6]) Hilgenfeld S. 153; Ewald Geschichte des Volkes Israel VI. S. 442. [7]) so Olshausen. [8]) so Baur Paulus I. S. 155. [9]) so Reithmayr S. 163. [10]) vgl. Meyer z. d. St.

folgten: wobei wir denen, welche meinen, es müsse sich um die Theilnahme an den gemeindlichen Mahlzeiten handeln, die Mühe überlassen, wie sie begreiflich machen wollen, daß Barnabas von diesen wegblieb und also thatsächlich von der Gemeinde sich lossagte, zu deren Leitern er gehörte. Handelt es sich dagegen um den persönlichen Verkehr, wie er Sache der Einzelnen war, so ist der Ausdruck, mit welchem Paulus das Verhalten des Petrus belegt, um so viel bedeutungsvoller.

Denn nicht nur, was von Seiten des Barnabas oder der jüdischen Christen Antiochia's überhaupt geschah[1]), sondern, da es von diesen heißt *συνυπεκρίθησαν αὐτῷ*, vor allem das Verhalten des Petrus nennt er ein *ὑποκρίνεσθαι*. Wer nun in Petrus einen von den Aposteln sieht, welche mit Zähigkeit an ihrem Judaismus festhielten, thut allerdings wohl daran, den Vorwurf der *ὑπόκρισις* entweder in den der Inconsequenz umzusetzen[2]), oder dem Paulus seiner Seits vorzuwerfen, er habe zu hart geurtheilt, indem er eine innere Inconsequenz als hypokritische Verläugnung besserer Einsicht auffaßte[3]), oder endlich, was das Zweckmäßigste sein dürfte, mit Stillschweigen darüber hinwegzugehen[4]); denn an diesem einzigen Worte wird jene Vorstellung von Petrus sammt allem, was daran hängt, zu nichte[5]). Hat er nämlich gleicher Weise wie Barnabas damit geheuchelt, daß er sich von dem Tischverkehre mit den heidnischen Gemeindegliedern zurückzog; so hat er bei der Muttergemeinde nur nicht dafür gelten wollen, daß er innerhalb der christlichen Gemeinschaft den Unterschied von Beschnittenen und Unbeschnittenen für schlechthin aufgehoben achte, während dieß doch in Wahrheit seine Herzensmeinung war. Paulus müßte also nicht sowohl einen zu harten, als vielmehr einen den Sachverhalt völlig verkehrenden Ausdruck gebracht haben, wenn des Petrus Verhalten in Wahrheit Inconsequenz gewesen wäre. Denn Inconsequenz ist doch etwas ganz Anderes, als das Wider-

---

[1]) Schwegler d. nachapost. Zeitalter I. S. 129. [2]) so Baur d. Christenth. u. d. christl. K. der drei ersten Jahrhunderte S. 52. [3]) Hilgenfeld S. 62. [4]) so Holsten a. a. O. S. 20. [5]) vgl. Wiesinger de consensu locorum Gal. II. et Act. XV. S. 36.

ſpiel von dem, was man für das Rechte erkennt, mit der Abſicht thun, um für einen zu gelten, der es für unrecht achtet. Vollends aber wäre Inconſequenz eine ſeltſame Bezeichnung für das, was Petrus that, wenn er, wie man es umgedeutet hat, von einem Verhalten, welches mit ſeiner eigenen Sinnesweiſe in Widerſpruch ſtand, unter Aufgebung der Rückſicht, durch die er ſich hatte beſtimmen laſſen, dann aber ſicherlich nicht aus Furcht vor der Muttergemeinde, zu dem ſeiner Herzensmeinung gemäßen Verhalten zurückkehrte. So ganz das Gegentheil einer ſolchen Umkehr gibt Paulus dem Petrus Schuld, daß er den Barnabas durch die Heuchelei der andern mit Petrus heuchelnden Juden mitfortgeriſſen, alſo des Letztern und des Erſtern Verhalten, außer daß der Eine voranging, der Andere nachfolgte, eins und daſſelbe ſein läßt, und von ihnen allen gleicher Weiſe ſagt, er habe geſehen, ὅτι οὐκ ὀρθοποδοῦσιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν τοῦ εὐαγγελίου. Da ὀρθόπους ein mit geradem Fuße, gerad aufrecht Stehender iſt[1]), ſo liegt in dem Verbum ὀρθοποδεῖν unmöglich, wie man gewöhnlich annimmt, der Begriff des Gehens; der des Geradeſtehens aber verbindet ſich mit πρός τι in derſelben Weiſe, wie man ſagt ἕστηκα πρός τι, zu etwas hin ſtehen. Sie ſtanden, ſagt der Apoſtel, nicht gerabfüßig, nicht ſtraff aufrecht, nicht in feſter und ſtetiger Haltung zur Wahrheit der Heilsbotſchaft, ſondern ſchwankten auf dem Standpunkte, den ſie zu ihr eingenommen hatten, und wankten ab von ihr. Von ihnen allen ſagt er ſo, und läßt durch dieſe Wahrnehmung, was er dem Petrus vorhielt, veranlaßt ſein. Wie iſt Erſteres möglich, wenn Petrus als zäher Judaiſt zu dem, was dem Paulus ſelbſt die Wahrheit der Heilsbotſchaft iſt, ganz anders ſtand, als Barnabas? und wie war Letzteres möglich, wenn bei Petrus der Verkehr mit den Heiden, bei den Andern dagegen oder jedenfalls bei Barnabas das Abbrechen deſſelben der eigenen Sinnesweiſe widerſtritt? Man ſollte denken, zu Barnabas hätte er ſo ſprechen müſſen, nicht aber zu Petrus.

Πῶς τὰ ἔθνη ἀναγκάζεις ἰουδαΐζειν, rief er in öffentlicher Verſammlung dem Petrus zu. Was ἰουδαΐζειν iſt, wiſſen wir von

[1]) vgl. Sophokles Antig. 985.

1, 13 her: daß er diejenigen, welche dem jüdiſchen Volke nicht angehören, dazu nöthige, die jüdiſche Volksthümlichkeit anzunehmen, dieß und nichts Geringeres[1]) wirft er ihm vor. Worin dieſe Nöthigung beſtanden hat, iſt lediglich aus dem Zuſammenhange zu entnehmen[2]), in welchem von keiner Predigt der von Jakobus Abgeordneten, daß Beobachtung des moſaiſchen Geſetzes zum Heile nothwendig ſei, und alſo auch von keiner ſtillſchweigenden Zuſtimmung des Petrus zu ihr[3]), wie viel weniger von einer ausdrücklichen Zumuthung ſolcher Art, welche er den heidniſchen Chriſten gemacht habe[4]), die Rede iſt. Ein bloßes Beiſpiel iſt es freilich auch nicht, das Petrus ihnen gegeben hat: den jüdiſchen Chriſten gab er ein Beiſpiel, den heidniſchen aber gab er zu erkennen, daß einer unbedingten Gemeinſchaft zwiſchen ihnen und den jüdiſchen ihre Unterſchiedenheit von dem jüdiſchen Volksthume hindernd im Wege ſtehe. War ihnen nun die Gemeinſchaft mit denen, von welchen die Heilsbotſchaft ausgegangen war, eine Herzensangelegenheit; ſo ſahen ſie ſich ja allerdings in der Nothwendigkeit, die volksthümliche Art, in der ſie hergekommen, mit der jüdiſchen zu vertauſchen, und die Aufdrängung dieſer Nothwendigkeit nennt Paulus mit vollem Rechte ein *ἀναγκάζειν*. Von vorn herein verurtheilt iſt aber Petrus mit dieſem Zwange, den er ihnen anthut, weil Paulus ihm gleichzeitig das vorhalten kann, was den Inhalt des Vorderſatzes zu jener Frage ausmacht. Er ſtellt dieſen Vorderſatz unter eine Bedingungspartikel, um zu ſagen, daß ſeine Frage, eine Frage unwilliger Verwunderung, welche mit *πῶς*, nicht mit *τί*, zu ſchreiben iſt, durch das, was den Inhalt deſſelben bildet, bedingt, dann aber, da Petrus nicht leugnen kann, daß es mit Letzterm ſeine Richtigkeit hat, auch wohlberechtigt, ſein Unwille und ſeine Verwunderung wohlbegründet iſt[5]).

Mit der aller Wahrſcheinlichkeit nach den Vorzug verdienenden Wortſtellung lautet der Vorderſatz, *εἰ σὺ Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς καὶ οὐκ Ἰουδαϊκῶς ζῇς*. Daß Paulus dem Petrus hiemit

---

[1]) gegen Wieſeler S. 145 ff. [2]) vgl. Meyer z. d. St.; Lechler a. a. O. S. 424. [3]) gegen de Wette. [4]) gegen Ritſchl a. a. O. S. 146. [5]) vgl. z. B. Röm. 11, 21.

eine Maxime vorhalte, die er ihn selbst hatte aussprechen hören[1]), ist eine eben so unnöthige, als unveranlaßte Vermuthung. Eine Thatsache hält er ihm vor, welche alle diejenigen zu Zeugen hatte, in deren Gegenwart er ihn zur Rede setzte. Denn sie haben ihn ohne Einhaltung der jüdischen Besonderheit in ihrer Mitte leben sehen, als welche ihm unmöglich gemacht hätte, mit Heiden Tischgemeinschaft zu pflegen. Den Ausdruck ἐθνικῶς ζῆν auf die heidnische Lebensweise im Essen und Trinken einzuschränken, weil sonst vor allem an die heidnische Götterverehrung gedacht werden müßte[2]), hat man deshalb keinen Grund, weil es sich um den Gegensatz von ἐθνικῶς ζῆν und Ἰουδαϊκῶς ζῆν nur innerhalb der christlichen Gemeinschaft handelt, in welcher an sich Beides möglich war, auf heidnische und auf jüdische Art zu leben, ohne daß Ersteres wider die Heiligkeit oder Letzteres wider die Freiheit des christlichen Lebens stritt, indem hier jener Gegensatz nur auf die äußere Form des Lebens beschränkt war. Andererseits brachte eben deshalb das Wesen der christlichen Gemeinschaft mit sich, daß sich der jüdischen Weise begab, wer mit heidnischen Christen in Berührung kam, sofern sie ihm den rückhaltlosen Verkehr mit ihnen verwehrte[3]). Und so that denn auch Petrus, als er sich für den Verkehr mit Unbeschnittenen die jüdische Besonderheit nicht maßgebend sein ließ: er hielt die jüdische Lebensform nicht ein, während er ein Jude war, wie sehr er sich auch sonst noch jüdisch gehalten haben mag, und Paulus konnte ihm also sagen, Ἰουδαῖος ὑπάρχων ἐθνικῶς ζῇς. Denn daß Petrus nur aus Rücksicht auf die Umstände gethan habe, was er nicht für Recht hielt, daß also sein Verkehr mit Unbeschnittenen nur als eine vorübergehende gewissenswidrige Unterbrechung seines in die jüdische Besonderheit eingeschränkten Lebens anzusehen sei, hatte Paulus keinen Grund anzunehmen; vielmehr mußte er darin, daß er sich jetzt jenem Verkehre entzog, eine durch falsche Rücksicht veranlaßte Abweichung von seiner eigenen und eigentlichen Sinnesart erkennen. Deshalb drückt er sich auch präsentisch aus ἐθνικῶς ζῇς, ohne blos die Identität der Person in der Identität der Zeit her-

[1]) so Wieseler. [2]) so ebenfalls Wieseler. [3]) vgl. Akt. 11, 3.

vorheben zu wollen[1]). Außerhalb der jüdischen Besonderheit zu leben, bezeichnet er als das ihm, freilich nicht an sich und überhaupt, wohl aber in Antiochia Eignende — denn so beschränkt sich die Allgemeinheit der Aussage sowohl des ζῆς, als des ἀναγκάζεις durch die Umgebung —; womit nun das Andere, was er thut, daß er die heidnischen Gemeindeglieder dazu nöthigt, die jüdische Form des Lebens anzunehmen, in einen Widerspruch tritt, den ihm Paulus nicht blos als Inconsequenz[2]), sondern als ein an ihnen begangenes Unrecht vorhält, von welchem er, wenn er auf die Frage des Paulus antworten will, bekennen muß, daß ihn nur seine Menschenfurcht dazu gebracht hat. Nur so erklärt sich jenes κατεγνωσμένος ἦν, nur daraus, daß Paulus präsentisch schreiben konnte ἐθνικῶς ζῆς, rechtfertigt es sich. Hätte er dessen gewärtig sein müssen, daß Petrus ihm entgegnete, er habe sich nur zeitweilig durch Rücksicht auf die heidnischen Christen Antiochia's bestimmen lassen, zu thun, was ihm seine Verpflichtung zu jüdischem Leben in Wahrheit nicht erlaubte; so hätte er nicht mit der Gewißheit handeln können, daß Petrus von vorn herein und schlechthin verurtheilt war. Petrus hat also nicht blos anerkannt, daß heidnische Christen unverbunden seien, jüdisch zu leben, sondern auch erkannt, daß den jüdischen Christen im Verkehre mit ihnen die jüdische Besonderheit nicht binde, daß sie für das Verhältniß der jüdischen und heidnischen Christen unter einander, und zwar nicht blos für ihren gemeindlichen, sondern auch für ihren persönlichen und geselligen Verkehr, aufgehoben sei.

Geschichtlicher Inhalt von Gal. 1, 11—2, 14.

So weit der von uns zu untersuchende Abschnitt des Briefs an die Galater. Fassen wir nun die geschichtlichen Thatsachen zusammen, welche wir in ihm bezeugt gefunden haben! Ein Jude im strengsten Sinne des pharisäischen Judenthums und ein vornämlicher Verfolger der christlichen Gemeinde ist Paulus bis zu dem Augenblicke gewesen, in welchem er durch eine Offenbarung Jesu selbst zur Erkenntniß des Sohnes Gottes gebracht wurde. In oder bei Damaskus ist ihm dieß geschehen, und in eben dieser Stadt ist er darnach, einen vorübergehenden Aufenthalt in dem

[1]) gegen de Wette. [2]) so auch de Wette, Meyer, Wieseler.

benachbarten Arabien abgerechnet, drei Jahre lang geblieben, den Glauben, welchen er zuvor hatte ausrotten wollen, nun selbst verkündigend. Auf Grund der Offenbarung, welche er empfangen hatte, that er dieß, ohne daß ihm zu Sinne kam, die ihm dadurch gewordene Erkenntniß erst dem Urtheile der Apostel in Jerusalem zu unterstellen. Auch der Besuch, welchen er nach jenen drei Jahren in Jerusalem machte, hatte nicht solchen Zweck, sondern er wollte nur Petrus kennen lernen, außer welchem er denn auch bei seinem blos vierzehntägigen Aufenthalte daselbst nur noch Einen Apostel, Jakobus, den Bruder des Herrn, zu sehen bekommen hat. Den übrigen Gemeinden Judäa's blieb er vollends persönlich fremd; durch das Gerücht aber, welches von Jerusalem aus ihnen zukam, wußten sie nicht anders, als daß er denselben Glauben verkündige, dessen Verfolger er gewesen: eine Wirksamkeit, welche er in der nächstfolgenden Zeit, wie in der vorhergegangenen, außerhalb des heiligen Landes, nämlich jetzt in Syrien und Cilicien, übte. Und als er sich vierzehn Jahre nach jenem seinem vierzehntägigen Aufenthalte in Jerusalem um der Frage willen, ob sich Heiden, welche an Christum gläubig würden, durch die Beschneidung dem jüdischen Volke einverleiben und seinem Gesetze untergeben lassen müßten, nicht ohne durch eine Offenbarung dazu bestimmt zu sein, in Gesellschaft des Barnabas nach Jerusalem begab und der Gemeinde darlegte, was er in der Völkerwelt predige, und in einer besondern Besprechung ihre Angesehensten sich darüber äußern hieß, was sie von seinem Wirken hielten; hat er so wenig einen Widerspruch erfahren, daß nicht einmal Titus, den er absichtlich als einen Unbeschnittenen mitgebracht hatte, zur Annahme der Beschneidung genöthigt wurde. Hierauf beschränkte sich aber, was damals zwischen ihm und den hervorragenden Gliedern der dortigen Gemeinde über seine Heilsverkündigung verhandelt wurde: nicht sie haben etwas an ihn gebracht, daß er sich darüber erkläre, sondern umgekehrt. Wenn von ihrer Seite noch etwas auf seine Heilsverkündigung Bezügliches geschehen ist, so geschah dieß lediglich, um denen zu steuern, welche der Gemeinde Christi ihre eigene Gesetzesknechtschaft aufzwingen wollten, und bestand lediglich darin, daß die drei, welche für Säulen der

Kirche galten, Jakobus, Petrus und Johannes, ihre Erkenntniß des sonderlichen Berufs, den er neben und gleich dem Petrus hatte, durch die förmliche Erklärung bethätigten, es solle zwischen ihnen und dem Paulus und Barnabas Gemeinschaft in der Art Statt haben, daß Letztere in der Völkerwelt dasselbe Werk thäten, welches sie selbst auf jüdischem Gebiete ihre Aufgabe sein lassen wollten, ohne daß Paulus und Barnabas der Muttergemeinde etwas Anderes schuldeten, als auf heidenchristliche Unterstützung ihrer Armen bedacht zu sein. Wie vollständig namentlich Petrus erkannte, daß der Gegensatz jüdischer und nichtjüdischer Lebensform für die christliche Gemeinschaft gleichgültig sei, bewies er thatsächlich durch seinen unbedingten Verkehr mit den heidnischen Christen, als er nach Antiochia kam; und daß er sich nachmals diesem Verkehre entzog, geschah nur aus Furcht, die Christen Judäa's möchten ihm denselben verdenken, so daß ihm Paulus, da er nur den Schein haben wollte, als ob er der jüdischen Lebensform eine Bedeutung für die christliche Gemeinschaft beimäße, die er ihr doch in Wirklichkeit absprach, mit allem Grunde diese Heuchelei zum Vorwurfe machen konnte.

Diese Thatsachen entnehmen wir einem Zusammenhange, in welchem Paulus entstellenden Berichten über sein Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren apostolischen Häuptern entgegenzutreten hatte. Aus dem, was er betont, läßt sich ersehen, wogegen er Einsprache thun mußte. Er betont aber ein Zwiefaches: erstens daß er unabhängig von der Muttergemeinde und ihren Aposteln zur Erkenntniß Christi gekommen ist, und ihn hienach verkündigt hat, ohne seine Erkenntniß und Verkündigung erst dem Urtheile der Apostel zu unterstellen oder davon abhängig zu machen; und zweitens, daß seine Predigt, nicht nur zu der Zeit, als er seine Wirksamkeit in Syrien und Cilicien begann, bei den judäischen Christen als Verkündigung desselben Glaubens galt, den sie selbst bekannten, sondern auch vierzehn Jahre später, als er sich mit Barnabas nach Jerusalem begab, von der dortigen Gemeinde und ihren Häuptern anerkannt, ja Seitens der Letzteren, um denen zu wehren, welche die heidnischen Christen zu Juden gemacht wissen wollten, die Anerkenntniß seines eigenthümlichen und selbstständi-

gen Berufs durch eine öffentliche Handlung ausgesprochen wurde. Hienach zu urtheilen, muß den galatischen Gemeinden gesagt worden sein, er habe doch bei Beginn seiner Predigt Unterweisung und Bevollmächtigung von den Aposteln in Jerusalem erholt, und später zu seiner Verantwortung sich wieder dahin verfügt, um Erklärungen abzugeben und Zurechtweisungen anzunehmen: wogegen dann freilich sein Benehmen gegen Petrus, als dieser nach Antiochia kam, grell abgestochen habe. Daß Paulus nur mit Rücksicht auf so unwahre Darstellungen und also nur, um die gefälschten Thatsachen zurechtzustellen, seinen Bericht gibt, und daß es sich für ihn aus gleichem Grunde immer nur um sein persönliches Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln handelt, darf man bei einer Vergleichung mit dem Berichte, welchen der Verfasser der sogenannten Apostelgeschichte von denselben Thatsachen gibt, nie außer Augen lassen.

Vergleichung der Apostelgeschichte mit Gal. 1, 11—2, 14.

Indem wir nun daran gehen, diesen Bericht mit dem, was Paulus selbst erzählt, zu vergleichen, müssen wir vor allem den Umfang des zu Vergleichenden näher bestimmen. Die Apostelgeschichte enthält nämlich zwei längere Reden des Paulus, seine öffentliche Ansprache in Jerusalem 22, 1 ff. und seine Selbstvertheidigung vor Agrippa 26, 2 ff., in denen er auf Thatsachen aus derselben Zeit seines Lebens zu sprechen kommt, welcher das im Briefe an die Galater Berichtete angehört. So wichtig es aber für die anderweitige Würdigung dieses Geschichtswerks ist, ob der Inhalt jener Reden mit der eigenen Erzählung des Verfassers übereinstimmt, für unsern jetzigen Zweck bleibt dieß außer Betracht, nicht nur, weil hier nicht der Ort ist, zu untersuchen, wie man sich das Verhältniß dieser und ähnlicher Reden der Apostelgeschichte zur Geschichtserzählung selbst zu denken habe, sondern vornämlich deshalb, weil es uns jetzt lediglich darum zu thun ist, die Glaubwürdigkeit ihrer Geschichtserzählung nach deren Uebereinstimmung mit einem unzweifelhaft von Paulus selbst herrührenden Berichte zu bemessen. Auch sie selbst aber geht uns jetzt nur hinsichtlich ihres Inhalts an, und auch dieß nur in so weit, als derselbe mit jenem Berichte entweder in Einklang steht oder ihm widerspricht.

Wie Paulus selbst, so berichtet auch der Verfasser der Apostelgeschichte, daß er bis zu dem Augenblicke seiner Bekehrung ein Verfolger der Gemeinde, und daß es eine Offenbarung Jesu selbst gewesen, durch welche er aus einem Feinde ein Bekenner Jesu ward. Es kommt jetzt nicht darauf an, wie sich diese Offenbarung zugetragen habe, sondern ausschließlich darauf, daß er ohne menschliche Vermittlung zur Erkenntniß Jesu gelangt ist. Diejenigen, welche von Jesu nichts weiter wissen, als daß er ein längst verstorbener Mensch war, können sich diese Thatsache nicht anders erklären, als daß Paulus Jesum zu sehen geglaubt habe[1]). Wie er dazu gekommen, müssen sie entweder dahingestellt sein lassen, so daß der Ursprung des paulinischen Christenthums, in welchem doch der prinzipielle Gegensatz des Christenthums zum Judenthum erst herausgetreten sein soll, ein unerklärliches Räthsel bleibt[2]); oder sie müssen annehmen, daß es in Folge harter innerer Kämpfe geschehen, und aus den Bedenken und Gewissensskrupeln, welche den Verfolger quälten, zu begreifen sei[3]), womit sie ihm etwas andichten, was mit seiner eigenen Aussage unverträglich ist[4]). Da von dem Ananias, welcher zufolge der Apostelgeschichte der erste Bekenner Jesu war, der zu dem bekehrten Verfolger in Beziehung kam, nicht etwa gesagt ist, daß er ihn unterrichtet, sondern nur, daß er ihn aufgefordert habe, sich taufen zu lassen; so widerspricht diese Erzählung der Aussage des Apostels nicht, daß er die Verkündigung, die er verkündige, von keinem Menschen, sondern durch Jesu eigene Offenbarung überkommen habe.

Ferner, wie Paulus selbst, so sagt auch die Apostelgeschichte, daß er nach seiner Bekehrung dort geblieben sei, wo er die Offenbarung empfangen hatte, und daß er gleich dort und sofort angefangen habe, Jesum in den Synagogen zu verkündigen. Seines zeitweiligen Aufenthalts in Arabien gedenkt sie nicht; aber wir haben gesehen, daß auch Paulus desselben nur deßhalb Erwäh-

---

[1]) so auch Ewald Geschichte des Volkes Isr. VI. S. 346. [2]) so Baur Paulus I. S. 86; d. Christenth. u. d. christl. K. der drei ersten Jahrhunderte S. 43. [3]) so Zeller d. Apostelgeschichte S. 200. [4]) so auch Holsten in Hilgenfeld's Zeitschr. f. wiss. Theol. 1861. H. 3. S. 223 ff.

nung thut, um zu sagen, daß dieß seine einzige Entfernung aus Damaskus gewesen sei, und daß jenes εὐθέως keineswegs besagt, unmittelbar nach seiner Bekehrung habe er sich nach Arabien gewendet. Hinwieder hatte Paulus keinen Grund, der Art und Weise zu gedenken, wie es gekommen ist, daß er Damaskus verließ: nur gelegentlich bestätigt er an einem andern Orte[1]) die Erzählung der Apostelgeschichte von seiner Flucht. Wie lange er dort gewesen, hat der Verfasser dieses Werks, welcher in der ersten Hälfte desselben überhaupt so gut wie keine näheren Zeitangaben bietet, nicht benannt: er begnügt sich mit der unbestimmten Angabe ὡς ἐπληροῦντο ἡμέραι ἱκαναί, was aber nicht eine kurze[2]), sondern eine ziemlich lange Zeit bedeutet[3]). Auch ob der Apostel gleich von Damaskus aus nach Jerusalem gegangen, ist nicht bei ihm zu sehen, indem er nur fortfährt παραγενόμενος δὲ ἐν Ἱερουσαλήμ[4]). Es bleibt also allerdings fraglich, ob er das gewußt habe, was wir vermissen. Bedenken erregt jedoch erst, was er von des Paulus damaligem Aufenthalte in Jerusalem berichtet: erstens daß sich die Jünger vor ihm fürchteten und nicht glaubten, daß er ein Jünger sei, bis ihn Barnabas zu den Aposteln brachte und ihnen von seiner Bekehrung und seiner Zeugenthätigkeit in Damaskus erzählte; und zweitens, daß er dann so lange mit den Aposteln in Verkehr gestanden und mit den Hellenisten gestritten habe, bis ihn Letztere umbringen wollten. Zwar aus der Absicht, die Unabhängigkeit des Paulus vom Einflusse der sogenannten Urapostel zu verdecken und ihn vielmehr von Anfang an in die engste Verbindung mit ihnen zu bringen[5]), ließe sich diese Erzählung, wenn sie gemacht sein sollte, nicht erklären. Denn seine Unabhängigkeit stand fest, sobald er inmitten seines Verfolgungseifers durch eine Offenbarung Jesu wunderbar bekehrt und darauf hin sofort nicht nur ein Glied der Gemeinde, sondern auch ein Zeuge Jesu in den Synagogen von Damaskus geworden war. Auch nach der Apostelgeschichte hat er sich nicht von selbst veranlaßt gesehen, nach Jerusalem zurückzukehren, sondern erst, als er

[1]) 2 Kor. 11, 31 f. [2]) gegen Olshausen z. Akt. 9, 26. [3]) vgl. z. B. Luc. 23, 8; Akt. 8, 11. [4]) gegen Zeller a. a. O. S. 202. [5]) so Zeller S. 206.

in Damaskus seines Lebens nicht mehr sicher war, verließ er diesen Ort seiner ersten Zeugenthätigkeit: ob nach Monaten oder nach Jahren, ist von untergeordnetem Belange. Was aber von seinem Aufenthalte in Jerusalem erzählt wird, ist auch keine Beeinträchtigung seiner Unabhängigkeit von den Aposteln; denn wir lesen nicht, daß er von ihnen Belehrung oder Weisung oder Auftrag oder des etwas empfangen, sondern daß er sofort als ihres Gleichen mit ihnen verkehrt und in Jerusalem selbst Zeugenthätigkeit geübt habe. *Ἦν μετ' αὐτῶν*, heißt es, *εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἰερουσαλήμ*, womit eine Gemeinschaft bezeichnet ist, in welcher er ihr Berufsleben theilte, und hiezu tritt dann als etwas, das er sich sonderlich zur Aufgabe machte, *ἐλάλει τε καὶ συνεζήτει πρὸς τοὺς Ἑλληνιστάς*.

Aber wenn auch keine absichtliche Erfindung, könnte die Erzählung doch ungeschichtlich sein. Nur dürfte man die Ungeschichtlichkeit derselben nicht gleich damit beginnen lassen, daß des Apostels Aufenthalt in Damaskus zu kurz, der in Jerusalem zu lang vorgestellt werde. Es ist dies schlechterdings unglaublich, und sollte es zu allermeist für den sein, wer dieses Geschichtswerk erst zwischen 110 und 125 verfaßt sein läßt[1]). Denn wie unglaublich wäre alsdann, daß der Verfasser den pauliniſchen Brief an die Galater nicht gekannt oder die Bekanntschaft seiner Leser mit ihm nicht vorausgesetzt haben sollte! Er müßte sich, ohne daß er sich einen Erfolg davon versprechen konnte, absichtlich mit dessen Angaben in Widerspruch gesetzt haben, wenn er den Aufenthalt des Apostels in Damaskus kürzer und den in Jerusalem länger vorstellte, als Paulus selbst dessen Dauer mit Zahlen angegeben hatte. Was den in Jerusalem anlangt, wüßte ich übrigens nicht, warum er nach der Erzählung der Apostelgeschichte länger als vierzehn Tage gewährt haben müßte. Denn wie sollte Paulus nicht gleich bei seiner Ankunft zu denen in persönliche Beziehung getreten sein, um deren willen er gekommen war? und um sich die helleniſtiſchen Juden zu Todfeinden zu machen, brauchte er nicht mit unbesonnener Heftigkeit loszufahren, sondern nur dem na-

[1]) so Zeller S. 480.

türlichen Herzensdrange zu folgen, welcher ihn treiben mußte, diejenigen zum Glauben an Jesum zu bekehren, die ihn als den eifrigsten Verfolger dieses Namens gekannt hatten[1]). Nur dieß Eine also bleibt bedenklich, wie sich mit einem dreijährigen Zeitraume, der zwischen seiner Bekehrung und zwischen seiner Wiederkunft nach Jerusalem in der Mitte lag, die Unkunde der Apostel und der Gemeindeglieder über das, was mit ihm und durch ihn geschehen war, vertragen soll[2]). Wenn man letztere daraus hat erklären wollen, daß der Jüngling Saulus damals noch keine so große Bedeutung gehabt, und daß er den größten Theil jener drei Jahre in Arabien und zwar in der Zurückgezogenheit zugebracht habe[3]); so können wir uns freilich mit keinem dieser Erklärungsgründe zufrieden geben, da der eine mit der thatsächlichen Wirklichkeit im handgreiflichsten Widerspruche steht, und der andere auf einer bloßen und zwar, wenn wir recht gesehen haben, irrthümlichen Vermuthung beruht. Auch die Annahme, daß durch den Krieg des Aretas mit Antipas der Verkehr zwischen Damaskus und Jerusalem unterbrochen gewesen sei[4]), erweist sich, abgesehen von der Unbeweisbarkeit eines solchen Zustands des Landes, als untauglich, da ja doch Barnabas schwerlich nur aus des Paulus eignem Munde gewußt haben wird, was er den Aposteln erzählte. Sehen wir auf die Bedeutung, welche jener Zug der Erzählung im Zusammenhange der Apostelgeschichte hat, so fällt das Gewicht der Stelle auf das Verdienst, welches sich Barnabas, der nachmalige Berufsgenosse des Paulus, damals um ihn erworben hat: um deswillen wird erzählt, daß sich die Jünger, an welche sich Paulus anschließen wollte, scheu vor ihm zurückzogen. Daß sie, seit er als Verfolger der Gemeinde nach Damaskus abgegangen war, Nichts wieder von ihm gehört hatten, sagt der Verfasser nicht, sondern nur, daß sie ihm nicht trauten[5]). Mit so wüthendem Hasse gegen den Namen Jesu hatten sie ihn

---

[1]) vgl. Akt. 22, 19 f. [2]) vgl. z. B. Baur Paulus I. S. 122; Lekebusch d. Compos. u. Entstehg der Apostelgeschichte S. 283; Meyer zu Akt. 9, 26 f. [3]) Neander Geschichte der Pflanzg und Leitung der christl. K. durch d. App. S. 165. [4]) Neander an bers. St.; Ewald Geschichte des Volkes Isr. VI. S. 403. [5]) vgl. Wieseler z. Gal. 1, 22.

erfüllt geſehen, daß ſie an ſeine wirkliche Bekehrung nicht glauben konnten, wenn ihnen auch Kunde davon zugegangen war. Selbſt die Art und Weiſe, wie er zum Glauben gekommen ſein ſollte, mußte ihre Bedenken nur vermehren, da ſie von dem ſonſtigen Wege der Bekehrung ſo weit ablag und dem Argwohne eines trügeriſchen Vorgebens Raum ließ. Daher bedurfte es auch eines glaubhaften Berichts von dem Vorgange und von dem ſeitherigen Verhalten des Paulus, um ihn bei den Apoſteln einzuführen; und da Barnabas, welcher ſich dieß Verdienſt um ihn erwarb, nicht blos den erſtern erzählte, ſondern auch von letzterm zu berichten wußte, ſo war er offenbar durch beſonders genaue und verbürgte Kenntniß des ganzen Sachverhalts dazu befähigt, ihm dieſen Dienſt zu erweiſen. Mit dieſer Auffaſſung der Stelle ſtimmt übrigens auch des Apoſtels eigene Angabe, daß die Gemeinden Judäa's zur Zeit, als Syrien und Cilicien der Schauplatz ſeiner Thätigkeit ward, von ihm als nunmehrigem Verkündiger des Glaubens, den er vordem hatte ausrotten wollen, zu hören bekamen. *Ἀκούοντες ἦσαν*, ſchreibt er, ſo daß ſie alſo erſt jetzt und zwar, wie wir ſahen, von Jeruſalem aus dieſe Kunde erhielten. Es muß demnach bis zu ſeiner Rückkehr nach Jeruſalem der dortigen Gemeinde diejenige Gewißheit über ſeine Bekehrung noch gefehlt haben, welche ſich jetzt von ihr aus den übrigen Gemeinden des Landes mittheilte. Wer dieß für unmöglich achtet, tritt mit dem Apoſtel ſelbſt in Widerſpruch.

Aber an eben der Stelle, auf welche wir uns zuletzt bezogen haben, ſagt ja Paulus, daß er zur Zeit des Beginns ſeiner Wirkſamkeit in Syrien und Cilicien den Gemeinden Judäa's perſönlich unbekannt geweſen ſei. Wie ſtimmt dieß, fragt man[1]), zu den Worten des Erzählers *καὶ ἦν μετ' αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἰερουσαλήμ, παῤῥησιαζόμενος ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου*, oder zu denen, welche er 26, 20 den Apoſtel ſelbſt ſprechen läßt, *τοῖς ἐν Δαμασκῷ πρῶτόν τε καὶ Ἱεροσολύμοις εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας καὶ τοῖς ἔθνεσιν ἀπήγγελλον μετανοεῖν*? Namentlich an der letztern Stelle, der zufolge Paulus noch vor

[1]) Baur Paulus I. S. 126; Zeller d. Apoſtelgeſchichte S. 207.

seiner Thätigkeit unter den Heiden in ganz Judäa als Verkündiger des Evangeliums gewirkt habe, soll die Absicht des Verfassers zu Tage treten, die weltgeschichtliche That des Heidenapostels hinter eine erdichtete Judenmission zurückzustellen. Da eine weitere Vergleichung jener Rede des Paulus außerhalb unserer jetzigen Aufgabe liegt, so begnüge ich mich, was diese eine Stelle derselben betrifft, zu bemerken, daß in ihr allerdings drei Glieder unterschieden sein wollen, welche durch τέ und καί verbunden sind, aber nicht so, daß Ἱεροσολύμοις mit Anschluß von εἰς πᾶσάν τε τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας ein zweites bildet[1]), sondern so, daß ein erstes τὲ-καί Damaskus und Jerusalem, als die ersten Orte seiner Thätigkeit — denn nur dazu gehört πρῶτον[2]) — unter τοῖς ἐν verbindet, woran sich dann εἰς πᾶσαν τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας enger durch τέ[3]) und τοῖς ἔθνεσιν entfernter durch καί anfügt. Die in Damaskus und Jerusalem sammt dem ganzen Lande Judäa bilden also den einen und die Völkerwelt bildet den andern Theil des Gebiets seiner Predigt, nicht aber sagt er, daß er nicht eher auf letzterm gepredigt habe, als nachdem er in ganz Judäa gepredigt hatte. Ja, daß er Letzteres gethan, sagt er überhaupt nicht, sondern bedient sich einer Wendung, welche nur besagt, daß diese seine Predigt in das ganze Land erschollen ist[4]), ohne daß er deswegen über Jerusalem und dessen nächste Umgebung hinaus gekommen zu sein braucht. Wenn es nur mit jenem εἰςπορεύεσθαι καὶ ἐκπορεύεσθαι εἰς Ἱερουσαλήμ seine Richtigkeit hat, so brauchen wir, um das εἰς πᾶσαν τὴν χώραν τῆς Ἰουδαίας zu rechtfertigen, die zweifelhafte Hülfe von Akt. 11, 30 und 12, 25, wo von keinem Predigen, oder von 15, 3, wo nur vom Besuche christlicher Gemeinden die Rede ist[5]), nicht in Anspruch zu nehmen. Und warum sollte es damit seine Richtigkeit nicht haben? Man sagt, über einen Besuch von nur vierzehn Tagen, und welcher nur dem Petrus allein galt, würde sich kein verständiger Schriftsteller so ausdrücken[6]). Aber hieran ist nur so viel wahr, daß der Aus-

[1]) gegen Meyer z. d. St. [2]) gegen Zeller a. a. O., vgl. Röm. 1, 16. [3]) vgl. de Wette z. d. St. [4]) vgl. Luc. 8, 34; Joh. 8, 26; Röm. 16, 26. [5]) gegen Stier d. Reden der App. II. S. 325; Wieseler z. Gal. 1, 23 u. A. [6]) Zeller a. a. O.

druck nicht so lautet, als sei Paulus blos mit der Absicht, den Petrus auf vierzehn Tage zu besuchen, nach Jerusalem gekommen. Und dieß hat seinen guten Grund: auch Paulus selbst drückt sich so nicht aus, sondern sagt nur, daß er, um den Petrus kennen zu lernen, nach Jerusalem gegangen, daß er auch wirklich, den Jakobus ausgenommen, mit keinem Apostel außer ihm in Verkehr gekommen, und daß seines Bleibens blos vierzehn Tage gewesen sei. Ob er nur so lange bleiben wollte, oder ob er wider seinen Willen Jerusalem so bald schon wieder verlassen mußte, läßt sich aus seinen Worten nicht entnehmen, wohl aber aus denen der Apostelgeschichte, daß es ihm um apostolischen Verkehr zu thun war; denn ihn ließ er sich durch Barnabas vermitteln, und ihm gehörte dann die Zeit seines Aufenthalts zumeist. Allerdings heißt es nicht bloß *ἦν μετ' αὐτῶν*, sondern *ἦν μετ' αὐτῶν εἰσπορευόμενος καὶ ἐκπορευόμενος εἰς Ἱερουσαλήμ.* Aber wer wird sich doch das Leben der in Jerusalem weilenden Apostel oder des Paulus Verkehr mit Petrus als ein gemächliches Stillesitzen vorstellen? Und wie konnte Paulus sie besser kennen lernen, als wenn ihm vergönnt war, an ihrer Thätigkeit Theil zu nehmen? Es bleibt also nur etwa dieß befremdlich, daß ihn der Verfasser der Apostelgeschichte nicht mit Petrus allein, sondern mit den Aposteln überhaupt verkehrt haben läßt. Da wir aber gefunden haben, daß auch Paulus selbst noch einen zweiten Apostel nennt, mit welchem er in persönliche Berührung gekommen ist, wenn es ihm auch zunächst nur um Petrus zu thun war; so schwindet auch dieses Bedenken um so eher vor der Wahrnehmung, daß es für den Erzähler von keinem Belange war, welche oder wie viele Apostel es gewesen, mit denen Paulus verkehrte, sondern lediglich, daß und wie er in Verkehr mit den Aposteln gelangte. Der Unterschied zwischen den beiden Berichten beschränkt sich also darauf, daß Paulus angibt, was ihn nach Jerusalem geführt habe, während der Verfasser der Apostelgeschichte erzählt, welche Aufnahme er daselbst, dann aber allerdings nicht blos bei der Gemeinde und den Aposteln, sondern auch bei denen, mit welchen er früher zusammengestanden, bei den hellenistischen Widersachern der Gemeinde gefunden habe. Denn was endlich den Ausdruck *εἰσπορεύεσθαι καὶ ἐκπορεύεσθαι εἰς Ἱερου-*

σαλήμ anlangt, so verräth derselbe keineswegs die Vorstellung, als habe sich Paulus an Wanderungen betheiligt, welche über die nächste Umgebung Jerusalems hinausführten, sondern beschränkt vielmehr seinem sonstigen Gebrauche nach[1]) unsere Vorstellung auf sie, verträgt sich also auch gar wohl mit der Angabe des Apostels, daß er zur Zeit, als er nach Syrien und Cilicien kam, den Gemeinden Judäa's persönlich unbekannt gewesen sei.

Bis hieher hat die Apostelgeschichte keiner auf Heidenbekehrung gerichteten Thätigkeit des Paulus Erwähnung gethan. Wie ganz anders, sagt man[2]), ist dieß im Briefe an die Galater! Da fühlt sich Paulus unmittelbar bei seiner Bekehrung selbst zum Heidenapostel berufen, da geht er, noch ehe er einen der Urapostel gesehen hat, nach Arabien und nach dem kurzen Besuche in Jerusalem wieder in heidnische Länder. Vergleicht man beide Darstellungen, so wird man kaum anders urtheilen können, als daß er nach der einen das Gebiet der Heidenmission eben so geflissentlich vermeidet, wie er es nach der andern aufsucht. Ist dem wirklich so? Wir haben den Apostel Gal. 1, 16 seine nunmehrige Verkündigung Christi unter den Heiden zwar als von Gott bei seiner Bekehrung beabsichtigt, aber nicht als den von Gott ihm genannten Zweck seiner Bekehrung bezeichnen sehen. Was ihn nach Arabien geführt hat, sagt er nicht, auch nicht, ob er dort nur überhaupt, geschweige daß er in diesem eine zahlreiche jüdische Bevölkerung einschließenden Lande gerade zu den Heiden von Christo geredet habe: nur dieß Eine wissen wir, daß seine Reise nach Arabien eine bloße Unterbrechung seines Aufenthalts in Damaskus gewesen, und daß er nicht von Arabien, sondern von Damaskus aus nach Jerusalem gekommen ist. Daß er von da seiner eigenen Aussage zufolge in die Gegenden Syriens und Ciliciens, der Apostelgeschichte zufolge zunächst nach Tarsus und später nach Antiochia gekommen, könnte nur dann wie etwas Verschiedenes erscheinen, wenn er sagte, er habe sich in jene Gegenden begeben, um den Heiden Christum zu verkündigen. Aber so lautet auch die Kunde nicht, welche, wie er erzählt, damals den Gemeinden

[1]) vgl. 1 Makk. 13, 49; 15, 14. 25. [2]) Zeller S. 211.

Judäa's über ihn zuging und um welcher willen sie Gott priesen. Seine Verkündigung des vordem verfolgten Glaubens, von der sie aus Jerusalem Nachricht erhielten, würde sicherlich als eine die Heiden bekehrende bezeichnet sein, wenn sie dieß und wenn also seine Heidenbekehrung ein Grund zum Lobe Gottes für die Gemeinden Judäa's gewesen wäre. Es ist aber auch gar nicht glaublich, daß er damals schon zu dem Zwecke, um den Heiden Christum zu predigen, heidnische Länder aufgesucht und doch erst vierzehn Jahre später zu einer Vertretung dieser seiner Predigt Veranlassung gehabt haben sollte. Wie viel besser stimmt zu diesem langen Zeitraume zwischen der Uebersiedelung des Apostels nach Syrien und Cilicien und zwischen derjenigen Reise desselben nach Jerusalem, welche durch die Forderung veranlaßt war, daß die heidnischen Christen die Beschneidung annehmen müßten, der Bericht der Apostelgeschichte, welchem zufolge mehrere Jahre vergangen sind, ehe es durch sein Zusammenwirken mit Barnabas zu einer Heidenbekehrung in größerem Umfange kam!

Die Meinung, daß Paulus im Briefe an die Galater jeder Reise gedenken müsse, welche ihn zwischen seiner Bekehrung und den 2, 1 ff. berichteten Vorgängen nach Jerusalem geführt hat, brauchen wir nicht jetzt erst zu widerlegen. Wenn er und Barnabas eine Unterstützung der antiochenischen Gemeinde an die von Jerusalem überbracht haben, so gab diese Reise seinen Widersachern keinen Stoff zu Verdächtigungen, und war also auch in Betreff derselben Nichts zu berichtigen oder zurechtzustellen. Damit fällt aber auch jeder ernsthafte Grund hinweg, diese Reise für dieselbe zu halten, von welcher Gal. 2, 1 die Rede ist. Eine ganz andere Bewandniß hat es mit der Akt. 15, 1 ff. berichteten Sendung des Barnabas und Paulus nach Jerusalem: ihrer nicht zu gedenken, bei der es sich doch um dieselbe Zumuthung an die heidnischen Christen handelte, wie jetzt in Galatien, war dem Apostel schlechterdings unmöglich. Es würde auch Niemand auf die Meinung kommen, er habe sie übergangen und spreche von einem Aufenthalte in Jerusalem, dessen Erwähnung in der Apostelgeschichte sich auf die wenigen und gleichgültigen Worte *ἀσπασάμενος τὴν ἐκκλησίαν* 18, 22 beschränkt, wenn man nicht die Er-

zählung Akt. 15 mit der des Apostels unvereinbar fände. Denn die vermeintlich unwiderlegbare Grundlage, welche Wieseler[1]) dieser Ansicht gegeben hat, indem er ausführte, daß in Antiochia zur Zeit jener Anwesenheit des Petrus von einer Beobachtung der nach Akt. 15 den heidnischen Christen zugegangenen Weisung schon keine Rede mehr gewesen sei, hat sich uns als eine Mißdeutung jenes Vorgangs erwiesen, für welchen vielmehr jene Enthaltungsgebote der Muttergemeinde ohne allen Belang waren. Wir können uns demnach begnügen, Gal. 2, 1 ff. mit Akt. 15, 1 ff. zu vergleichen. Ist das Ergebniß dieser Vergleichung ein solches, daß die Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte dabei bestehen kann, so sind damit jene anderweitigen Aufstellungen nicht blos entbehrlich gemacht, sondern auch widerlegt.

Hiefür dürfte es aber nicht überflüssig sein, vor allem wiederholt daran zu erinnern, daß Paulus, wie überhaupt, so auch von diesem Vorgange keinen vollständigen Bericht und keine eigentliche Erzählung gibt, sondern Thatsachen, welche den Lesern von seinen Widersachern mit der ihrem Parteizwecke dienlichen Entstellung vorgetragen worden waren, mit Anschluß an ihre Kenntniß derselben und immer in Bezug auf seine eigene Person, da die Entstellungen ihn persönlich betrafen, lediglich zurechtstellt. Er brauchte ihnen nicht zu sagen, von wo und auf welchen Anlaß hin er damals nach Jerusalem gegangen: Beides tritt nur mittelbarer Weise zu Tage, das Eine durch den Gegensatz V. 11 ὅτε δὲ ἦλθεν Κηφᾶς εἰς Ἀντιόχειαν, das Andere durch V. 3, wornach es sich darum handelte, ob die heidnischen Christen beschnitten sein müßten. Aus der Apostelgeschichte erhellt, wie diese Frage für Barnabas und für ihn selbst zu einer Veranlassung geworden ist, von Antiochia nach Jerusalem zu reisen. Wußten dieß die Leser des Paulus, so war es ihnen doch so vorgestellt worden, als hätten sich die Beiden in Jerusalem verantworten wollen. Daher läßt er nicht unbemerkt, daß ihm eine Offenbarung geworden war, welche ihn gehen hieß, und daß er, nämlich er selbst für seine

[1]) s. Comm. üb. d. Br. P. an d. Gal. S. 576 ff.; Chronologie des apost. Zeitalters S. 198 ff.

Person, einen unbeschnittenen Christen eigens mitnahm. Das Eine bemerkt er, damit die Leser wissen, daß er nicht etwa einer äußern Nöthigung folgte, welche vermöge eines Abhängigkeitsverhältnisses zu der Muttergemeinde und ihren Aposteln für ihn bestand, und das Andere, damit sie sehen, wie entschlossen er war, seine Verkündigung, daß die Heiden als solche durch den Glauben an Jesum vollberechtigte Glieder seiner Gemeinde werden, in Jerusalem aufrecht zu erhalten. Alle diese Rücksichten sind für den Verfasser der Apostelgeschichte nicht vorhanden: ihm ist es nur um die Sache zu thun, welche in Frage gekommen war, und um deren Austrag zwischen der von Barnabas und Paulus gestifteten heidnischen und der von den Aposteln geleiteten jüdischen Christenheit. Man hat den Bericht des Paulus zu dem der Apostelgeschichte in den Gegensatz gestellt, daß ersterm zufolge nicht die Beilegung eines in der antiochenischen Gemeinde entstandenen Zerwürfnisses, sondern die Feststellung des persönlichen Verhältnisses zwischen ihm und den Jerusalemiten der Zweck, und nicht ein Auftrag der Gemeinde, anzufragen, ob die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei, sondern sein eigener Entschluß, den Aposteln seine Grundsätze darzulegen, der Grund seiner Reise gewesen sei[1]). Aber erstens sagt die Appstelgeschichte Nichts von einem Zerwürfnisse innerhalb der antiochenischen Gemeinde, sondern nur von einer Störung derselben durch jüdische Christen aus Judäa, denen Paulus und Barnabas entgegentraten; und zweitens sagt sie auch Nichts von einer Anfrage, ob die Beschneidung zur Seligkeit nothwendig sei[2]), sondern nur von einer Abordnung auf Anlaß der Behauptung, daß sie nothwendig sei, und zwar von einer Abordnung derer, welche dieser Behauptung entgegengetreten waren: wornach es sich nur darum gehandelt haben kann, sich dessen zu versichern, daß die Muttergemeinde ihr nicht beistimme. Paulus aber hinwiederum sagt Nichts von einem eigenen Entschlusse, sein Verhältniß zu den Jerusalemiten festzustellen, sondern nur von einer Offenbarung, die ihn bestimmte, mit Bar-

[1]) Zeller a. a. O. S. 224. 230. [2]) dieß auch gegen Döllinger Christenth. u. Kirche in der Zeit d. Grundlegg. S. 60.

nabas zu gehen; und aus seinen eigenen Worten erhellt, daß Barnabas jedenfalls nach Jerusalem gegangen wäre: wornach es sich also, abgesehen von der persönlichen Betheiligung des Paulus an der Reise, um etwas Anderes gehandelt haben muß, als um dessen persönliches Verhältniß zu den Jerusalemiten. Denn nicht mitgenommen hat Paulus den Barnabas, wie den Titus, sondern begleitet. Also muß ein sachlicher Anlaß zu der Reise bestanden haben, welcher nur den Paulus eben so wohl anging, als den Barnabas, und als solcher stellt sich Gal. 2, 3 die Frage dar, ob heidnische Christen beschnitten sein müßten, eine Frage, welche doch sicherlich diese Beiden nicht von selbst aufgeworfen haben werden. Es steht also mit den Angaben des Apostels in vollkommener Uebereinstimmung, daß diese Frage der Apostelgeschichte zufolge von außen her in die antiochenische Gemeinde gebracht worden und ihr dadurch das Bedürfniß entstanden ist, sich der Muttergemeinde und ihrer Apostel gegen solche Zumuthung zu versichern; ja ohne solche für die Leser des Briefs natürlich unnöthige Ergänzung ist die Darstellung des Paulus schlechterdings unverständlich.

Die weitere Behauptung, daß der letztern zufolge Paulus seine Grundsätze zunächst nur den Häuptern der jerusalemitischen Gemeinde privatim auseinandergesetzt habe[1]) brauchen wir nicht mehr zu widerlegen: wir wissen, daß er vielmehr erstlich denen zu Jerusalem überhaupt seine Verkündigung Christi in der Völkerwelt dargelegt, dann aber zweitens in engerm Kreise den in sonderlicher Geltung Stehenden eine Erklärung abverlangt hat, ob sein Wirken etwa ein vergebliches und fruchtloses sei. So sagt er seinen galatischen Lesern ohne Rücksichtnahme auf Barnabas und ohne Bezugnahme auf das Geschäft, welches diesen seinen Berufsgenossen auch ohne ihn nach Jerusalem geführt hätte, aber auch ohne daß wir dadurch an der Selbigkeit dieses und des Akt. 15 berichteten Vorgangs irre würden[2]). Ist es ja doch nur seine eigene Verkündigung und Wirksamkeit, hinsichtlich deren er das

[1]) Baur Paulus I. S. 134; Zeller a. a. O. S. 226. [2]) gegen Wieseler Chronologie des apost. Zeitalters S. 200.

Vorgeben seiner Widersacher Lügen strafen muß, als habe er sich verantwortet und Weisung für künftig erhalten. Wenn nicht blos ihm, sondern ihm und dem Barnabas die Häupter der Muttergemeinde zugesagt haben, daß sie bei der ihnen sonderlich zustehenden Wirksamkeit in der Völkerwelt ihrer Gemeinschaft mit ihnen gewiß sein sollten; so ist es ja offenbar die von Barnabas und Paulus gemeinsam verkündigte Heilsbotschaft gewesen, welche zur Darlegung kam, und wird also Ersterer auch an der Darlegung derselben Theil genommen haben, ohne daß Letzterer darum Ursache hatte, sie als eine ihnen beiden gemeinschaftliche zu bezeichnen. Die Versammlung aber, in welcher sie geschah, und die, in welcher Beide, wie es in der Apostelgeschichte heißt, ἀνήγγειλαν ὅσα ὁ θεὸς ἐποίησεν μετ' αὐτῶν, ist eine und dieselbe, nur daß der Inhalt ihres Vortrags unter verschiedenen Gesichtspunkt gefaßt erscheint. Für diejenigen, zu welchen sie sprachen, und für den Zweck, welchen ihre Rede hatte, war das Wichtigste der Segen, welchen Gott auf ihr Wirken gelegt hatte; für den Zweck aber, mit welchem Paulus in seinem Briefe darauf zu sprechen kommt, war nur dieß von Wichtigkeit, daß er seine Heilsverkündigung, dieselbe, welche er den Heiden fort und fort verkündigt, zur Kenntniß der Muttergemeinde gebracht hat. Nach dem gesegneten Erfolge ihrer Predigt unter den Heiden mochte die Gemeinde urtheilen, ob dieselbe gottgefällig sei; daß aber Art und Inhalt ihrer Predigt dabei zur Kenntniß der Gemeinde kam, versteht sich um so mehr von selbst, da eine Bestreitung derselben den Anlaß zu dieser Beschickung der Gemeinde gegeben hatte.

Ein Vortrag in einer Gemeindeversammlung war also nach beiden Berichten das Erste, was geschah, und nicht hat sich Paulus, wie man seine Darstellung verstehen zu müssen meinte, zuerst mit den Aposteln sonderlich verständigt, um in der Gemeindeversammlung keine Gefahr zu laufen[1]). Dann ist aber auch dieß irrig, bei den Worten ἀνεθέμην αὐτοῖς τὸ εὐαγγέλιον an diejenige Versammlung der Gemeinde zu denken, welche erst durch nachträglich laut gewordenen Widerspruch gegen jenen Vortrag

[1]) so z. B. Neander a. a. O. S. 207; Lekebusch a. a. O. S. 295.

vernothwendigt wurde[1]), und also die Erwähnung der letztern bei Paulus auf jene wenigen Worte eingeschränkt[2]) sein zu lassen. Gegen diesen Irrthum sind wir dadurch verwahrt, daß wir in den Worten διὰ δὲ τοὺς παρεισάκτους ψευδαδέλφους den Anfang einer Periode erkannt haben, welche ausgeht in δεξιὰς ἔδωκαν ἐμοὶ καὶ Βαρνάβᾳ κοινωνίας, indem nun, was um der gesetzlich Gesinnten willen geschehen ist, eben so wohl von der besondern Unterredung mit den hervorragenden Gliedern der Gemeinde, als von der vorher erwähnten Gemeindeversammlung geschieden erscheint. Der erstern gedenkt der Verfasser der Apostelgeschichte allerdings nicht: hatte sie doch, so wichtig es für Paulus ist, sich auf sie berufen zu können, auf den Verlauf des Geschäfts, welchem die Abordnung der antiochenischen Gemeinde galt, um so weniger Einfluß, je zuversichtlicher Paulus eine verneinende Antwort auf seine in ihr gestellte Frage erwarten konnte. Jenes Geschäft war damit erledigt, daß in der Gemeindeversammlung dem von Barnabas und Paulus erstatteten Berichte keine Forderung, die heidnischen Gläubigen der Beschneidung zu unterwerfen, entgegengestellt worden war. Daß noch etwas Weiteres geschah, wurde nach dem übereinstimmenden Berichte des Paulus und der Apostelgeschichte erst durch die pharisäisch gesinnten Christen veranlaßt, welche jene Forderung, wie ebenfalls beide Berichte, der eine mittelbar, der andere unmittelbar, zu wissen geben, wirklich geltend gemacht haben.

Aber wird nun, wenn Gal. 2, 4—10, und Akt. 15, 6—29 von einer und derselben Versammlung handeln[3]), die Verschiedenheit des aus ihr Berichteten nicht um so greller und unbegreiflicher? Dem einen Berichte zufolge hat die Gemeinde, nachdem Petrus jene Forderung als unberechtigt erwiesen hatte, ohne daß sie von den Widersachern gegen ihn aufrechterhalten wurde, und nachdem Paulus und Barnabas zur Bestätigung des petrinischen τί πειράζετε τὸν θεόν auf die Wunder hingewiesen hatten, mit

---

[1]) so z. B. Meyer z. Akt. 15, 6; Ebrard wiss. Krit. der ev. Geschichte 2. Aufl. S. 699. [2]) Lechler a. a. O. S. 398. [3]) so auch Ewald Geschichte des Volkes Isr. VI. S. 437.

welchen sich Gott zu ihrer Predigt bekannt habe, auf den Antrag des Jakobus beschlossen, der heidnischen Christenheit zu wissen zu thun, daß ihr die Zumuthung, die Beschneidung und damit das Gesetz anzunehmen, ohne und gegen ihren Willen gemacht worden sei, und daß sie selbst ihr Nichts weiter anbefehle, als die unerläßliche Enthaltung von Götzenopfern, von Blut, von Erstücktem und von Unzucht. Nach dem andern Berichte dagegen haben Seitens der in sonderlichem Ansehen Stehenden Jakobus und Petrus und Johannes dem Paulus und Barnabas die förmliche und feierliche Zusage gegeben, daß bei unterschieblichem Berufskreise, den Letztere in der Völkerwelt haben sollten, während sie selbst ihr Werk auf dem Gebiete der Beschneidung thäten, Berufsgemeinschaft zwischen ihnen bestehen solle, ohne andere Verpflichtung des Paulus und Barnabas gegen die Muttergemeinde, als daß sie für Unterstützung ihrer Armen Sorge trügen. Gegen die Mißdeutung des letztern Berichts, als ob ihm zufolge die drei Apostel nur erklärt hätten, daß sie der Heidenbekehrung nicht entgegen sein, aber auch unverworren damit bleiben wollten, ist das Nöthige schon bemerkt. Jetzt gilt es vor Allem, jenen Beschluß selbst richtig aufzufassen und dadurch eine richtige Vergleichung der beiden Erzählungen zu ermöglichen.

Er wird unrichtig aufgefaßt, wenn man sagt, er habe die Bedingungen festgesetzt, an welche die Zulassung der Heiden zum messianischen Heile geknüpft sei[1]). Das Schreiben der Muttergemeinde ist ja an die syrischen und cilicischen Heidenchristen als an Brüder gerichtet, bei denen es sich also nicht erst um die Zulassung zum messianischen Heile handelt; und es enthält Nichts von einer Bedingung, unter welcher fernerhin Heiden sollten zugelassen werden, sondern sagt den als Christen anerkannten Heiden, daß man ihnen nicht die Annahme des jüdischen Gesetzes, sondern lediglich jene viersache Enthaltung auferlege. Ἐξ ὧν διατηροῦντες ἑαυτούς, heißt es am Schlusse, εὖ πράξετε: von diesen Dingen euch frei und ledig behaltend[2]), werdet ihr euch in gutem Stande befinden[3]); es wird euch wohl zu Statten kommen, daß ihr euch

[1]) Zeller a. a. O. S. 235. [2]) vgl. Joh. 17, 15. [3]) vgl. de Wette u. Meyer z. d. St.

ihrer enthaltet. Denn diese Erklärung des εἰ πράξετε für sprachwidrig auszugeben[1]), ist wohl mehr Leichtfertigkeit, als Kühnheit. Kann man nun glauben, daß sich die Muttergemeinde so ausdrücken würde, wenn sie von der Beobachtung dieses Geheißes den Antheil der Einzelnen am Heile Christi abhängig achtete? oder ist dieß die Form, eine Bedingung für die Zulassung an demselben oder für die Anerkennung der Theilhaberschaft an demselben zu stellen?

Von dieser Auffassung des Beschlusses kann also keine Rede sein. Aber unrichtig faßt man ihn auch dann, wenn man ihn so versteht, als wären die heidnischen Christen nur des lästigsten Theils des Gesetzes überhoben[2]), oder als wären ihnen die sogenannten noachitischen Gebote auferlegt worden[3]). Gegen das Erstere ist zu bemerken, daß Jakobus die Anbefehlung jener Enthaltungen einem παρενοχλεῖν entgegensetzt, welches mit dem ἐπιθεῖναι ζυγόν, wie Petrus die Auferlegung des Gesetzes genannt hatte, eins und dasselbe ist, und daß auch in dem Schreiben der Gemeinde τὰ ἐπάναγκες nicht als ein Theil des Gesetzes erscheint, dessen Auferlegung ja vorher verneint worden, sondern als einzige Auflage im Gegensatze zu ihm. Eine Ausscheidung nothwendig aufzuerlegender und einzuhaltender Gesetzesbestimmungen würde nicht so selbstverständlich und keiner Frage bedürftig gewesen sein, wie sich in der Aeußerung des Jakobus und dem Schreiben der Gemeinde jene vier Enthaltungen als selbstverständlich geben, sobald von Auferlegung des Gesetzes keine Rede ist. Diesem Einwande unterliegt die andere Annahme, daß die noachitischen Gebote gemeint seien, allerdings nicht; aber was unter diesem Namen begriffen wird, deckt sich nicht mit dem, was Jakobus den heidnischen Christen anbefehlen heißt[4]). Besser zum Ziele trifft die Vergleichung des Inhalts von Lev. 17 und 18, welcher in sich abgeschlossene Gesetzesabschnitt[5]) Verbote, die sich

---

[1]) so Zeller S. 242. [2]) Baur Paulus I. S. 150. [3]) so z. B. Olshausen bibl. Comm. II. S. 820; Ritschl d. Entstehg der altkath. K. S. 129; Thiersch d. Kirche im apost. Zeitalter S. 126. [4]) vgl. Deyling observ. ss. II. S. 464. [5]) gegen Knobel Exod. u. Lev. S. 499.

auf den Fleischgenuß und auf das Geschlechtsleben beziehen, ausdrücklich als dem Fremdlinge gleichermaßen wie dem Einheimischen geltend bezeichnet. Wenn wir das abrechnen, was nach 17, 15 — 16 nur eine Reinigung fordert, während alles Uebrige mit der Ausrottung aus Israel bestraft werden soll, so finden wir dieselben Stücke dort beisammen, wie hier, Verbot eines mit götzendienstlicher Opferung verbundenen Fleischessens, so wie eines Genusses von Thierischem, welcher zwischen Fleisch und Blut keinen Unterschied macht, und Verbot alles geschlechtlichen Thuns, welches wider die göttliche Naturordnung streitet. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß man dieser Dinge sich zu enthalten denen anbefahl, welche sich gottesdienstlich zu Israel hielten, ohne Israeliten zu werden, so daß es keiner Begründung oder Erklärung bedurfte — denn die Worte des Jakobus V. 21 sind keine solche[1]) —, warum gerade diese Enthaltungen den heidnischen Christen anbefohlen werden sollten. Nur folgt daraus nicht, daß die Meinung war, sie sollten zum jüdischen Volke in die Stellung von Proselyten des Thors treten; am wenigsten so, daß ein Privilegium der jüdischen Christen, als welche ihrem Gesetze das für die Heiden Maßgebende entnahmen, darin ausgedrückt, oder daß der Vorschlag als eine Concession, welche die Apostel der jüdischen Sitte machten, anzusehen wäre[2]). Jakobus hat weder einen Vorschlag gemacht, welcher die Eiferer für Beschneidung der Heidenchristen zu begütigen bestimmt war, noch macht er das Gebot jener Enthaltungen als ein dem Gesetze Israel's angehöriges geltend, sondern als etwas für die gesetzesfreien heidnischen Brüder Selbstverständliches und eben deshalb und in diesem Sinne unumgänglich Nothwendiges benennt er es, und ausdrücklich im Gegensatze zur Gesetzesverkündigung heißt er es ihnen anbefehlen.

Daß diese Enthaltungsgebote im Gesetze Israel's enthalten sind, kommt also nicht in Betracht, sondern nur ihre sittliche Geltung; und nicht als Juden fordern die Apostel von den heidnischen Christen, daß sie ihnen nachleben, sondern vermöge der sitt-

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 42. [2]) Ritschl a. a. O. S. 133.

lichen Bildung, zu welcher sie unter dem Gesetze erzogen waren. Man kann daher auch nicht sagen, daß es darum zu thun war, den jüdischen Christen ein Zusammenleben mit den heidnischen zu ermöglichen[1]: ein Zweck, welcher weder in der Rede des Jakobus noch in dem Schreiben der Gemeinde angedeutet ist, und von welchem sich auch nicht absehen läßt, warum er gerade diese und nur diese Bestimmungen nothwendig machte. Als etwas an sich selbst und sittlich Gebotenes werden die Enthaltungen den heidnischen Christen anbefohlen, hinsichtlich dessen es die Muttergemeinde für ihre Pflicht achtet ihnen Weisung zu geben[2], während sie für Unrecht erkennt, das israelitische Gepräge sittlichen Gemeinlebens zum alleinigen zu machen. Handelte es sich um solches, wovon ein Heide, sobald ihm die Erkenntniß Gottes und Jesu Christi das Gewissen erleuchtete, von selbst wissen mußte, daß es unrecht sei, oder aber um solches, was nur einem Israeliten unrecht war, weil sein Gesetz es ihm verbot, in beiden Fällen wäre diese Weisung befremdlich. Aber so ist es nicht, sondern, was verboten wird, ziemt dem Heiden eben so wenig, als dem Israeliten, ohne daß man sich dessen versehen konnte, es werde bei gläubig gewordenen Heiden sofort von selbst für unrecht gelten.

Das Erstere dürfte in Betreff des πνικτόν und des αἷμα, das Letztere in Betreff der εἰδωλόθυτα und der πορνεία bestritten werden. Aber was die letztgenannten Stücke anlangt, gibt der erste Brief an die Korinther davon Zeugniß, daß nicht blos das Verbot, Götzenopfer zu essen, sondern auch die Strenge wider das, was der Apostel πορνεία nennt, auf Widerspruch oder Widerstreben stieß: in Bezug auf Beides mußte er sich mit dem in seiner Allgemeinheit für richtig anerkannten Spruche πάντα μοι ἔξεστιν, welcher also unzweifelhaft auch in Bezug auf Beides geltend gemacht worden war[3], auseinandersetzen[4]. Die Befriedigung des Geschlechtstriebs erschien den Heiden als etwas eben

---

[1]) so z. B. Neander a. a. O. S. 218; Meyer zu Akt. 15, 20; Baur Christenth. u. K. I. S. 112; Lechler a. a. O. S. 410. [2]) vgl. Baumgarten d. Apostelgeschichte I. S. 443 ff. [3]) vgl. Meyer z. 1 Kor. 6, 12. [4]) 1 Kor. 6, 12; 10, 23.

so Freies, wie die Stillung des Hungers, so wie ihnen andererseits nicht einleuchten wollte, daß Theilnahme an Götzenopfermahlzeiten etwas Weiteres sei, als ein Miteſſen. Ich setze hiebei voraus, daß mit πορνεία in dem Schreiben der Muttergemeinde dasselbe gemeint ist, wie dort im ersten Briefe an die Korinther und sonst überall im neuen Testamente, nicht zweite Ehe[1]) noch Gleichgültigkeit gegen die mosaischen Eheverbote[2]) oder Blutschande[3]), aber auch nicht Unzucht in demjenigen Sinne des Wortes, in welchem sie als Mißbrauch, nicht Befriedigung, des Geschlechtstriebs auch unter Heiden für sündlich wäre erkannt worden[4]), sondern eine Ungebundenheit des natürlich geschlechtlichen Thuns, welche von keiner sittlichen Einschränkung desselben weiß und wissen will. Wenn dieser Begriff theils enger, theils weiter ist, als der Umfang des Lev. 18 Verbotenen, so bleibt darum unsere Bezugnahme auf jenen Gesetzesabschnitt dennoch berechtigt. Denn wie das dort in K. 17 vorausgegangene Gebot, nur an der heiligen Stätte zu schlachten, für die heidnischen Christen zum Verbote der Theilnahme an götzendienstlichen Mahlzeiten wird, ähnlich wird das Verbot, innerhalb gewisser Verwandtschaft zu heirathen oder auch widernatürlich den Geschlechtstrieb zu befriedigen, für sie zu einem Gebote, ihre Befriedigung desselben durch die sittliche Naturordnung des geschlechtlichen Lebens gebunden sein zu lassen, sowohl hinsichtlich der Enthaltung von geschlechtlicher Gemeinschaft, wo sie durch verwandtschaftliche zu einer unsittlichen wird, als auch hinsichtlich der Einschließung des geschlechtlichen Thuns in die eheliche Verbindung. In beiden Beziehungen mußten die Heiden erst lernen, was sittliche Naturordnung sei[5]). Eben so aber auch in Bezug auf das Essen des Thierischen, welches nicht als lebendiges Wesen, also nicht mit Einschluß des Bluts, sondern nur, so fern es Fleisch ist, dem Menschen zur Nahrung dienen sollte: eine Ordnung, welche nicht blos im mosaischen Ge-

---

[1]) so Baur Paulus I. S. 162; Schwegler d. nachapost. Zeitalter I. S. 127. [2]) so Ritschl a. a. O. S. 135. [3]) vgl. Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 185. [4]) gegen Meyer z. Akt. 15, 20; Baumgarten d. Apostelgeschichte a. a. O. [5]) vgl. 1 Thess. 4, 3 ff.

setze, sondern in der Natur begründet ist[1]), für welche aber den Heiden Sinn und Empfindung erst wieder geweckt werden mußte.

Was in allen diesen das unterste und gemeinste Gebiet des natürlichen Lebens betreffenden Stücken sittlich geziemend sei, darüber die heidnischen Christen zu belehren und sie darnach anzuweisen, sah sich die Muttergemeinde in dem Augenblicke, wo sie ihnen erklärte, daß sie ihnen nicht zumuthe, ihr sittliches Gemeinleben unter das Gesetz Israel's zu stellen, eben deshalb und eben jetzt verpflichtet. Es wird sich ja eine Gemeinde des Glaubens an Christum bilden, welche kein ihre Sitte gestaltendes geoffenbartes Gesetz hat, während sie doch einer Sitte ihres Gemeinlebens bedarf, durch die es sich von der Unreinheit des heidnischen abscheide. Den Anfang nun zur Bildung einer heidenchristlichen Sitte, welche abgesehen von der sittlichen Ausgestaltung des einzelnen Gläubigen das Gemeinleben beherrsche, hat die Muttergemeinde vermöge ihrer Herkunft unter geoffenbartem Gesetze zu lehren verstanden und also zu lehren auch die Pflicht gehabt. In diesem Sinne verordnete sie der heidnischen Christenheit jene Enthaltungen als etwas in derselben Weise ihr Geltendes, wie der jüdischen Christenheit das Gesetz Mose's galt, nicht als eine Heilsbedingung, was ja auch ihr selbst die Beobachtung des mosaischen Gesetzes nicht war, da sie es sonst den Heiden hätte auferlegen müssen, wohl aber als eine unter Christen geziemende Sitte, deren Widerspiel sich mit einem im christlichen Glauben wurzelnden Gemeinleben nicht vertrüge.

Hat es diese Bewandniß mit der fraglichen Auflage, dann ist sie weder eine Beschränkung der ausgesprochenen Gesetzesfreiheit, noch eine Bedingung der Zulassung zur Gemeinde Christi oder auch nur des Zusammenlebens mit den jüdischen Christen, sondern eine Folge der Anerkenntniß, daß die heidnischen Christen als heidnische gleichberechtigt und zur Annahme des Gesetzes nicht verbunden noch veranlaßt sind. Dann ist sie aber auch kein Vergleich zwischen den jüdischen und heidnischen Christen, keine Vermittelung von Gegensätzen, kein Unionsversuch zwischen streitenden

[1]) vgl. Delitzsch Comm. z. Genesis S. 272.

Parteien[1]). Vielmehr sehen wir die Zumuthung, daß die Heiden Beschneidung und Gesetz annehmen sollten, von der Muttergemeinde ausdrücklich, nicht blos stillschweigend[2]), abgewiesen, ohne daß sie sich zu etwas Anderm verstehen mußten, von dem ihre Gleichberechtigung oder deren Anerkenntniß abhängig gemacht wurde. Denn eben in Folge dessen, daß sie ohne Beschneidung und Gesetz gleichberechtigt sind, sollen sie sich das, was ihnen anbefohlen wird, gesagt sein lassen; und daß es ihnen anbefohlen wird, geschieht in Folge der Anerkenntniß ihrer Gleichberechtigung. Der Bericht der Apostelgeschichte steht also in Uebereinstimmung mit des Paulus eigener Aussage, daß seine Verkündigung von der Muttergemeinde unwidersprochen geblieben ist, obgleich es auch dort solche gab, welche der Christenheit ihre eigene Gesetzesknechtschaft aufnöthigen wollten. Man könnte nur etwa noch fragen, warum er sich bei den Galatern nicht darauf berufe, daß die Muttergemeinde den heidnischen Christen lediglich jene Enthaltungen und also nicht Gesetz noch Beschneidung auferlegt habe[3]), oder auch, warum er sich dem Petrus gegenüber in Antiochia nicht darauf berufen habe[4]). Allein Petrus hat sich ja aus dem Verkehre mit heidnischen Christen, in den er sich freiwillig begeben hatte, nicht deshalb zurückgezogen, weil er die offenbarungsgesetzliche Lebensform für die allein zulässige achtete; und daß sich diejenigen, welche den Galatern die Beschneidung zumutheten, hiefür auf den Willen der Muttergemeinde und ihrer Apostel berufen haben, davon verlautet wenigstens Nichts[5]). Wir finden nur, daß sie die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit, welche Paulus für sein Apostelthum in Anspruch nahm, für eine angemaßte und mit seinem frühern Verhalten gegen die Muttergemeinde und deren Apostel in Widerspruch befindliche erklärten; und eben deshalb, weil er nur mit Rücksicht auf diese Verdächtigung, die ihn persönlich betraf, auf das zu sprechen kommt, was damals zwischen ihm und denen zu Jerusalem vorgegangen ist, erwähnt

[1]) gegen Neander a. a. O. S. 228; Baur Paulus I. S. 155; Zeller a. a. O. S. 235 u. A. [2]) gegen Lechler a. a. O. S. 408. [3]) Baur a. a. O. S. 153. [4]) Schwegler a. a. O. I. S. 120. [5]) gegen Ebrard a. a. O. S. 712.

er sogar die Thatsache, welche doch für seine Verhandlung mit den Galatern zu allernächst von Belang gewesen wäre, daß die Freiheit der Heidenchristen, unbeschnitten zu bleiben, in Jerusalem anerkannt wurde, nur mittelbarer Weise.

Doch man macht ferner geltend, daß der Apostel auch im ersten Briefe an die Korinther, wo er ja auf das Essen von Götzenopfern zu sprechen kommt, jenes Beschlusses und Schreibens der Muttergemeinde so gar nicht gedenke; und warum er desselben nicht gedenkt, ist allerdings eine Frage, welche beantwortet sein will. Sie läßt sich aber nicht beantworten, ohne daß man sich zuvor klar gemacht hat, wie es gekommen ist, daß er sich dort über das Essen von Götzenopferfleisch überhaupt zu äußern hatte. War etwa ein Bedenken gegen dasselbe innerhalb der Gemeinde selbst entstanden oder ohne Zuthun des Apostels in ihr erregt worden? Unmöglich. Denn gleich die ersten Worte, mit denen er 8, 1 auf die Erledigung dieses Punktes eingeht, beweisen einerseits, daß die Gemeinde als solche, nicht etwa nur dieser oder jener in ihr, gegen ein Verbot sich sträubte, über welches sie mit ihrer Einsicht in die Nichtigkeit des Götzenthums und Götzendienstes hinaus zu sein meinte, und andererseits, daß der Apostel deshalb übel mit ihr zufrieden war[1]). Beide, die Gemeinde und der Apostel, würden sich ja ganz anders anstellen, wäre sie mit Bedenken beunruhigt worden, wo er sie unbeschwert gelassen hatte[2]). Man kann also nicht sagen, damals habe man in der Ansicht über die *εἰδωλόθυτα* noch geschwankt[3]): vielmehr hatte der Apostel der korinthischen Gemeinde bestimmt untersagt, was sie sich jetzt erlauben möchte. Wir haben aber gesehen, in wie nahem Zusammenhange unter sich steht, was er der korinthischen Gemeinde über die *εἰδωλόθυτα* und was er ihr über die *πορνεία* sagt, und daß es derselbe Grundsatz war, welchen sie in beiden Beziehungen meinte geltend machen zu dürfen. So wird denn auch bereits in der Unterweisung des Apostels, wie später ohnehin[4]), Ein Verbot Beides umfaßt haben. Ja, was er 8, 13 zunächst in Bezug auf das

[1]) vgl. Ebrard a. a. O. S. 714. [2]) gegen Hilgenfeld d. Kanon S. 206. [3]) Baur Paulus I. S. 159. [4]) vgl. Apokal. 2, 14. 20.

Essen von Götzenopfern sagt, ist so allgemein gefaßt, daß es auch auf das Essen von Blut und Erstücktem Anwendung leidet. Hat nun das Gebot jener Enthaltungen, von dem ja zugestanden wird, daß es sich in der apostolischen Zeit findet, so weit unsere Kunde reicht[1]), wirklich einen Bestandtheil der Unterweisung des Apostels gebildet; so fragt sich nur, ob er von selbst darauf gekommen ist, als er anfing, den Heiden zu predigen, oder ob es sich damit so verhält, wie uns die Apostelgeschichte erzählt. Gegen Letzteres kann man einwenden, daß er sich in jenem Abschnitte seines Briefs an die Korinther auf keinen Beschluß der Muttergemeinde beziehe, vielmehr das Essen von Götzenopferfleisch an sich, sofern es eben nur Fleischessen ist, freigebe. Nur darf man dieß auf keinen Fall so wenden, als ob er blos da verbiete, es zu essen, wo man mit sich selbst über die Rechtmäßigkeit solchen Essens nicht im Reinen sei oder Anderen dadurch Anstoß gebe[2]), oder als ob er nur Theilnahme an der Opferhandlung, nicht an den Opfermahlzeiten für unthunlich erkläre[3]). Er schreibt 10, 21: *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων, οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων.* Und wenn er 10, 27 Weisung gibt für den Fall einer heidnischen Einladung, so hat man sich keine Einladung zu einer Opfermahlzeit zu denken, da bei einer solchen das Vorsetzen von Geopfertem nicht blos ein möglicher Fall, sondern selbstverständlich wäre. Das Gebot aber, von den götzendienstlichen Mahlzeiten fern zu bleiben, war auch der nächste Sinn und die wesentliche Meinung jenes Beschlusses; so daß man allerdings sagen kann, seine unbedingte Zustimmung zu dem einfachen Sinne desselben werde nicht beeinträchtigt, wenn er andererseits pharisäischer Aengstlichkeit nicht das Wort reden und Vorschub thun wolle[4]). Wie sollte er nun aber darauf kommen, jenes Beschlusses da zu gedenken, wo es zu beweisen galt, daß sein Verbot berechtigt und keineswegs wider die christliche Freiheit sei? Wird er es doch gleich Anfangs als sein eigenes und nicht als ein ihm aufgetragenes, was es auch nicht war, gestellt haben.

---

[1]) Baur a. a. O. [2]) so Zeller S. 241 f. [3]) so Hilgenfeld a. a. O. [4]) Ritschl a. a. O. S. 137.

Findet er aber für nöthig, selbst in Bezug auf die πορνεία mit Beweisen vorzugehen, statt lediglich sein apostolisches Machtwort geltend zu machen, wie viel weniger war eine Berufung auf jenen Beschluß der Muttergemeinde am Orte!

Eher ließe sich sagen, dem Berichte der Apostelgeschichte zufolge wäre dieses Verbot, mittelbar wenigstens, dem Apostel eben doch aufgetragen worden, und dawider streite, was er Gal. 2, 6 so nachdrücklich betone, ἐμοὶ οἱ δοκοῦντες οὐδὲν προσανέθεντο. Aber auch dieß ist falsch. Vielmehr dürfte er bei diesem stark betonten ἐμοί gerade an jenes Enthaltungsverbot gedacht haben, als welches ihn nicht hindere, so zu sagen. Denn was Jakobus anzubefehlen vorschlug, war weder ein Vorschlag, welchen er dem Paulus machte, noch ein Vorschlag, ihm Etwas anzubefehlen; wie es sich denn auch mit dessen sonderlichem Berufe nur mittelbar berührte. Auf die Predigt von dem gekreuzigten Christus und von der Glaubensgerechtigkeit, welche den Heiden zu bringen sein Beruf war, hatte das keinen Einfluß, daß die Muttergemeinde für die Heiden, welche gläubig geworden waren oder es werden würden, gewisse Enthaltungen geziemend, ja unerläßlich fand, nachdem sie zuvor anerkannt hatte, daß zur Theilhaberschaft an dem Heile und zur Aufnahme in die Gemeinde Christi nichts Anderes erforderlich sei, als Glaube an Christum. Die Forderung der pharisäischen Judenchristen, daß die Heiden sich der Beschneidung unterwürfen, war eine Beeinträchtigung des Neuen, das in Christo erschienen, durch ein Altes, das nun vergangen war; die Forderung der Muttergemeinde dagegen, daß sie jene Enthaltungen als christliche Sitte sich sollten gelten lassen, ging aus der Anerkenntniß des Neuen hervor und war Beweis und Bethätigung derselben, indem dadurch die Unabhängigkeit des Heils von dem Gesetze, an dessen Statt es nun für die Heiden nur eine aus der Christenheit selbst herstammende Sitte gab, nicht nur für die Heiden, sondern auch für die Juden, denen dann ihr Gesetz auch nichts Anderes als Sitte sein konnte, thatsächlich bestätigt wurde. Des Apostels Beruf, die Heiden zu bekehren, oder die Art und Weise seiner Ausrichtung desselben blieb also von dieser an die heidnische Christenheit gerichteten Forderung unberührt; und wenn er sie

nachmals den von ihm und Barnabas gestifteten Gemeinden kund that und dieselben anwies, ihr nachzuleben, so war dieß keine nachträgliche Ergänzung der Predigt, durch welche er sie gestiftet hatte, da es sich nur auf die Ordnung eines vorhandenen christlichen Gemeinlebens bezog, welches auf seiner dadurch vielmehr bestätigten Predigt beruhte. Nur eben so, wie sich seine eigene Forderung, die er laut dem ersten Briefe an die Korinther an die heidnischen Christen gestellt hat, daß sie sich der εἰδωλόθυτα und der πορνεία enthalten sollten, zu seiner Bekehrungspredigt verhält, nur eben so verhält sich das von der Muttergemeinde an die heidnische Christenheit gerichtete Geheiß zu ihrer dadurch unbeeinträchtigten Anerkennung seiner die Heidenwelt bekehrenden Predigt.

Nun wird uns auch der Schein nicht mehr blenden, als ob jenes μόνον τῶν πτωχῶν ἵνα μνημονεύωμεν und der Beschluß, nur jene Enthaltungen den Heidenchristen anzubefehlen, einander gegenseitig ausschlössen[1]). Nur dann wäre dem so, wenn Paulus berichtete, was damals überhaupt, und nicht blos, was in Bezug auf seinen Beruf der Heidenbekehrung und auf die Predigt, durch die er ihn ausübte, geschehen sei. So aber hatte er keine andere Einschränkung der Anerkenntniß, daß er diesen Beruf habe und richtig ausübe, anzumerken, als die eine, welche keine war, daß er bedacht sein solle, den Armen der Muttergemeinde Unterstützung von der durch ihn gesammelten heidnischen Christenheit zuzuwenden. So wenig die Ermahnung zu solcher Fürsorge mit dem Geschäfte zu thun hatte, um dessentwillen er und Barnabas nach Jerusalem gekommen waren; eben so wenig hat die Auflage jener Enthaltungen mit der Anerkenntniß zu thun, welche dem Berufe und der Berufsausrichtung des Paulus und Barnabas zu Theil ward. Wie sollte, sagen wir wiederholt, der Apostel ihrer zu gedenken veranlaßt sein, da er selbst der Thatsache, welcher sie nur zur Bestätigung diente, daß den Heiden Annahme der Beschneidung nicht auferlegt wurde, bloß mittelbarer Weise Erwähnung thut? Eine Erklärung der Muttergemeinde einzuholen, daß sie Beschneidung der Heidenchristen nicht fordere, dieß und

[1]) Baur a. a. O. S. 152.

nichts Anderes, war das Geschäft, welches den Barnabas nach Jerusalem führte und, wie wir sahen, auch ohne Paulus dahin geführt haben würde. Für dieses Geschäft aber war die Thatsache ohne Belang, daß in der Gemeindeversammlung, welche durch pharisäisch gesinnte Gemeindeglieder vernothwendigt wurde, die drei vornehmsten Apostel, um jenen falschen Brüdern entgegenzutreten, die sonderliche Berufsstellung des Paulus ausdrücklich anerkannten. Daher geschieht des letztern Vorgangs, welcher nach der Natur jenes Geschäfts in der Versammlung nur Nebensache gewesen sein kann, in der Apostelgeschichte keine Erwähnung: hatte er doch selbst für Paulus keine weitere Bedeutung, als daß öffentlich und im ausdrücklichen Gegensatze gegen jene pharisäischen Christen geschah, wessen es ohne deren Auftreten gar nicht erst bedurft hätte. Nur den Entstellungen gegenüber, mit denen seine Widersacher von seinem damaligen Aufenthalte in Jerusalem berichteten, findet er nöthig, ihn zu erzählen und ein Gewicht auf ihn zu legen, welches er an sich weder für Paulus selbst, noch für das Verhältniß der Muttergemeinde und ihrer Apostel zu ihm hatte. Wie viel weniger gehörte er aber dann in die Erzählung der Apostelgeschichte, in der es sich um dieses Verhältniß gar nicht handelt, sondern vielmehr um den Fortschritt der Weltbekehrung, welcher durch die Zumuthung jener nach Antiochia gekommenen Judäer gehemmt worden wäre, wenn die Muttergemeinde nicht eine Erklärung wider sie abgegeben hätte! Daß diese Erklärung so ausdrücklich erfolgte und zugleich den Grund zu einer selbstständigen heidenchristlichen Gemeinsitte legte, verdankte man dem Gebahren der pharisäischen Christen in Jerusalem selbst, ohne welches die Versammlung, von der sie beschlossen wurde, gar nicht nöthig gewesen wäre. Es ist also dieselbe Versammlung, von welcher Paulus Gal. 2, 4—10 und von welcher der Verfasser der Apostelgeschichte 15, 6 ff. berichtet; aber während Letzterer die Verhandlung erzählt, welche sich auf ihr eigentliches Geschäft bezog, ist für Erstern nur das von Belang, was seine Person anging.

Die beiden Berichte widersprechen sich demnach nicht, noch schließen sie sich einander aus. So können wir nun sagen, und

unsere Vergleichung der Apostelgeschichte mit dem Briefe an die Galater damit zu Ende gehen lassen. Denn einer Beantwortung der anderweitigen Einwürfe, wie Paulus, welcher den Titus nicht beschneiden ließ, dem Timotheus Annahme der Beschneidung habe zumuthen können, oder warum die Apostelgeschichte von dem Vorgange zwischen Paulus und Petrus in Antiochia keine Meldung thue, bedarf es wohl kaum. Welchen Werth hätte wohl eine Erzählung dieses letztern Vorgangs, welche nur eine augenblickliche Schwachheit, eine vorübergehende, nichts weniger als grundsätzliche Anbequemung des Petrus und der durch ihn mißleiteten Judenchristen Antiochia's zum Inhalte haben würde, für die Kenntniß des Ganges, den die Weltbekehrung genommen hat? und welchen Zweck könnte eine absichtliche Uebergehung desselben zu einer Zeit gehabt haben, wo doch der Brief an die Galater allgemein bekannt war?[1]) Oder was wäre das für eine christliche Freiheit, welche sich um des willen, weil es wider die Freiheit ist, die Beschneidung als Heilsbedingung sich aufdrängen zu lassen, nicht dazu verstehen könnte, die Beschneidung anzunehmen, wo Unbeschnittenheit ein Berufshinderniß wäre? Denn daß es heißt, Paulus habe den Timotheus beschnitten *διὰ τοὺς Ἰουδαίους τοὺς ὄντας ἐν τοῖς τόποις ἐκείνοις, ἤδεισαν γὰρ ἅπαντες τὸν πατέρα αὐτοῦ, ὅτι Ἕλλην ὑπῆρχεν*, will freilich nicht so verstanden sein, als ob er dort, in seiner Heimath, dem Evangelium hätte dienen sollen; aber der Zweck seiner Beschneidung ist darum doch kein anderer, als seine Mitwirksamkeit unanstößig zu machen[2]). Eben von seiner Heimath aus, wo man seine Abkunft kannte, würde sich die Nachricht verbreitet haben, daß Paulus einen Unbeschnittenen mit sich führe, und dieß allein hätte hingereicht, ihnen beiden den Zugang zu den Juden zu verschließen. Der Apostel sagt uns selbst, welchen Gebrauch er in seinem Berufswerke von der christlichen Freiheit macht. Er wird den Juden ein Jude, den Heiden ein Heide[3]): das Eine wie das

---

[1]) gegen Baur Christenthum u. Kirche I. S. 114; Hilgenfeld d. Kanon S. 204.
[2]) gegen Schneckenburger über d. Zweck der Apostelgeschichte S. 70 f.
[3]) 1 Kor. 9, 20.

Andere allerdings nicht so, daß er wesentliche Grundsätze verläugnet haben könnte, die ihm vielmehr von dem Unterschiede volksthümlicher Sitte, auch wenn er so groß war, wie der zwischen Juden und Nichtjuden, unberührt blieben; aber auch nicht so, als ob er sich jüdischer Sitte, um dem Vorwurfe charakterloser Inconsequenz zu entgehen, auch dann hätte enthalten müssen, wenn Einhaltung derselben die Bedingung war, unter welcher er jüdische Seelen retten konnte. Eben so mußte nun aber die christliche Freiheit verstehen, wer mit ihm wirken wollte. Hienach hat er denn auch an Timotheus gethan, ohne den Grundsatz, nach welchem er damals gehandelt hatte, als er den unbeschnittenen Titus nach Jerusalem mitnahm, irgend zu verläugnen[1]) oder gar das Seelenheil des Timotheus zu gefährden[2]).

Doch nicht blos frei von Widerspruch mit den im Briefe an die Galater berichteten Thatsachen, nicht blos nicht unverträglich damit haben wir die Apostelgeschichte gefunden: es hat sich gezeigt, daß sie bei völliger Unabhängigkeit von jenem Briefe in einer für ihren geschichtlichen Werth entscheidenden Uebereinstimmung mit ihm steht. Der Verfasser derselben hat also selbstständige Kenntniß der Dinge besessen, von denen er berichtet, und auch solchen Gebrauch von ihr gemacht, daß man ihm vertrauen darf. Demnach werden wir uns von ihm mit guter Zuversicht über den weitern Gang, welchen die Geschichte des Paulus genommen hat, unterrichten lassen dürfen, um damit die in der neutestamentlichen Schrift als Briefe dieses Apostels sich dargebenden Schriftstücke zu vergleichen.

Noch viel wichtiger aber, als dieser Gewinn, und für unsere ganze Untersuchung der neutestamentlichen Schrift von weitgreifendster Bedeutung ist das uns nun vorliegende geschichtliche Ergebniß. Es ist ein dreifaches: erstens, daß sich das pharisäische Judenthum mit der Christenheit Judäa's in einem Widerstreite befunden hat, welcher die letztere zum Gegenstande der Verfolgung eines Saulus machte; zweitens, daß zwischen Paulus dem Apostel und denen, die vor ihm Apostel gewesen waren, eine Uebereins-

[1]) gegen Baur Paulus I. S. 148 f. [2]) gegen Zeller a. a. O. S. 239 f.

ſtimmung beſtanden hat, welche es den Letzteren möglich machte, ſich zu der Predigt des Erſtern unter unbedingter Anerkennung ſeines eigenthümlichen Berufs der Heidenbekehrung zu bekennen; und drittens, daß des Heidenapoſtels Glaube an Jeſum durch einen Vorgang gewirkt worden iſt, welcher ihn überführte, daß der Gekreuzigte in einem Leben überirdiſcher Herrlichkeit ſtehe.

Der erste Brief Pauli an die Thessalonicher.

Der erste Brief Pauli an die Thessalonicher.

Der am frühesten geschriebene paulinische Brief ist der erste an die Thessalonicher.

Von den neutestamentlichen Briefen, welche sich für paulinisch geben, ist keiner an eine Gemeinde gerichtet, welche zur Zeit jener Verhandlung in Jerusalem schon bestand, oder an eine Person, zu welcher Paulus damals schon eine Beziehung hatte, den Brief an Titus ausgenommen, welcher aber einen jedenfalls spätern Aufenthalt des Apostels in Kreta voraussetzt. Es ist zwar für möglich gehalten worden, daß der Apostel den Brief an die Galater nicht an Gemeinden des von Alters her so genannten Volks, als zu welchem er wahrscheinlich nie gekommen sei, sondern an die Gemeinden geschrieben habe, welche er schon geraume Zeit vor jener Verhandlung in Gemeinschaft mit Barnabas in Pisidien und Lycaonien gestiftet hatte[1]). Aber dadurch, daß Antonius dem von ihm eingesetzten galatischen Könige Amyntas Lycaonien zutheilte[2]), welches dann auch, als Galatien römische Provinz ward, ein Theil dieser Provinz blieb[3]), hat doch, wie man in der Apostelgeschichte[4]) sieht, die Unterscheidung der beiden Landschaften im Sprachgebrauche nicht aufgehört; und zwar unterscheidet sie der Verfasser der Apostelgeschichte eben da, wo er erzählt, daß Paulus nach einem Besuche der lycaonischen Gemeinden das phrygische und galatische Land durchwandert habe. Denn da es Akt. 16, 6 nach der beglaubigtern Lesart heißt, διῆλθον δὲ

[1]) so zuletzt Thiersch d. Kirche im apost. Zeitalter S. 124. [2]) Dio Cassius 49, 32. [3]) Dio Cassius 53, 26. [4]) vgl. Akt. 14, 6; 16, 6.

τὴν Φρυγίαν καὶ Γαλατικὴν χώραν, κωλυθέντες ὑπὸ τοῦ ἁγίου πνεύματος λαλῆσαι τὸν λόγον ἐν τῇ Ἀσίᾳ, so haben Paulus und Silas von den lycaonischen Gemeinden aus zunächst nach Asia gewollt, und erst, als ihnen verwehrt war, dieser Landschaft das Evangelium zu bringen, das phrygische und galatische Land durchreist; wornach es, auch abgesehen von der damit unvereinbaren Nennung Phrygiens, als unmöglich erscheint, unter ihrer Durchwanderung Galatiens den vorher erzählten Besuch der lycaonischen Gemeinden zu verstehen.

Daß sie in Phrygien und Galatien das Evangelium verkündigt haben, sagt der Erzähler nicht: aber es wäre wegen des Gegensatzes, daß ihnen der heilige Geist verwehrt habe, in Asia zu predigen, an sich schon wahrscheinlich, wenn auch nicht 18, 23 von des Apostels zweiter Bereisung dieser Gegenden zu lesen stände, *διερχόμενος καθεξῆς τὴν Γαλατικὴν χώραν καὶ Φρυγίαν, ἐπιστηρίζων πάντας τοὺς μαθητάς*. Vergleichen wir damit Gal. 4, 13—14, so kann uns nun nicht mehr zweifelhaft sein, daß der Apostel an dieser Stelle von der Aufnahme spricht, welche sein Zeugniß von Christo bei seinem ersten Aufenthalte im eigentlichen galatischen Lande gefunden hat. *Δι' ἀσθένειαν τῆς σαρκός*, sagt er dort, *εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον*, und erinnert hiemit seine Leser, daß er nicht die Absicht gehabt hatte, ihnen das Evangelium zu verkündigen, sondern daß er es nur in Folge einer Erkrankung gethan habe. Derselbe Krankheitszustand, auf welchen sich 2 Kor. 12, 7—9 bezieht, wird ihn befallen haben, ein Zustand, welcher ihn nicht blos in seiner Thätigkeit gehindert, sondern zu einem Anstoße gemacht haben muß, als sei er sonderlicher Weise von Gott geschlagen; daher man mit gutem Grunde an Fallsucht gedacht hat. Nur von einem Leiden solcher Art kann er sagen, *τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου*, wie dort statt des vermeintlich erleichternden *τὸν πειρασμόν μου τὸν ἐν τῇ σαρκί μου* gelesen sein will, *οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξεπτύσατε*. Sein Zustand, sagt er, war der Art, daß er den Galatern zu einem Anstoße werden mußte, vor dem sie sich hätten abwenden können; aber sein Wort zog sie mächtiger an, als sein Leiden sie abstieß. Dieses Leiden war es also, welches ihn dort, wohin er zuerst gar

nicht gewollt und wo er hernach nur durchzureisen gedacht hatte, zu längerm Aufenthalte nöthigte, den er dann aber auch nicht ungenützt ließ.

Wenn es nun an jener Stelle nur hieße *εὐηγγελισάμην ὑμῖν*, so würden die Anfangsworte des Briefs *Θαυμάζω ὅτι οὕτως ταχέως μετατίθεσθε* vielleicht dazu berechtigen, ihn schon so bald nach der Stiftung der galatischen Gemeinden verfaßt zu glauben, daß kein anderes der paulinischen Sendschreiben älter sein könnte. Da es aber heißt *εὐηγγελισάμην ὑμῖν τὸ πρότερον*, so muß der Apostel inzwischen ein zweites Mal in Galatien gewesen sein. Denn wäre *τὸ πρότερον* im Gegensatze zur dermaligen schriftlichen Ansprache gemeint, so könnte er sich des Ausdrucks *εὐαγγελίζεσθαι* nicht bedienen, welcher seiner Natur, wie seinem Gebrauche nach nur das Bringen einer Kunde bezeichnen kann und nicht die Befestigung oder Berichtigung eines schon vorhandenen Wissens. Um dieses Grundes willen, den man nicht durch Annahme eines Zeugmas beseitigen kann[1]), nicht aber, weil *εὐαγγελίζεσθαι* nur von mündlicher, nicht von schriftlicher Belehrung gebraucht vorkomme[2]), was eine bloße Zufälligkeit wäre, muß man die Abfassung des Briefs in die nächste Zeit nach jenem zweiten Aufenthalte des Apostels in Galatien setzen, von welchem zwar nur erzählt ist, daß er zur Befestigung der Gläubigen gedient habe, welcher aber der Natur der Sache nach auch zur Ausbreitung des Glaubens gedient haben wird, da den Apostel auch solche hören konnten, welche noch nicht glaubten, während der Brief nur die schon vorhandene Gemeinde anging. Daß Paulus, wenn dem so wäre, an jener Stelle auch der Aufnahme gedenken müßte, die er das zweite Mal bei den Galatern gefunden, ist um des willen unrichtig, weil es ihm nur darum zu thun sein kann, sie an den Eindruck zu erinnern, welchen seine neu an sie kommende Lehre auf sie gemacht hat, von der sie sich jetzt durch eine andere, ihr widersprechende abwendig machen lassen.

Hat aber Paulus den Brief an die Galater nach seiner Akt. 18, 23 erwähnten Durchwanderung des galatischen und phrygischen

---

[1]) gegen Jatho z. d. St. S. 44. [2]) so noch Meyer u. Wieseler z. d. St.

Landes geschrieben, so ist der erste an die Thessalonicher um eine geraume Zeit älter. Denn da er in diesem Briefe den Ruhm, welchen die Christen Thessalonich's in Macedonien und Achaja haben, 1, 9 in die Worte faßt, *ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς καὶ πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεὸν ἀπὸ τῶν εἰδώλων*, und es also die Entstehung, nicht der gegenwärtige Zustand dieser Gemeinde ist, von welcher man dem Apostel oder seinen Gefährten überall spricht, wohin sie kommen; so kann zwischen ihr und der Abfassung des Briefs kein langer Zwischenraum liegen. Es scheint nun zwar, als ob in diesem Falle der Inhalt eben jener Verse nur um so befremdlicher würde. Wie soll, sagt man[1]), eine eben erst gestiftete Gemeinde bereits Vorbild geworden sein für alle Glaubenden in Macedonien und Achaja, oder gar der Apostel Kenntniß von ihrer Bekehrung aller Orten bereits vorfinden? Aber diese Schwierigkeit ist so groß nicht, wenn man erstens bedenkt, in welchem Verkehre der Seeplatz und Handelsort Thessalonich stand, zweitens, wie dieser Verkehr namentlich dazu dienen mußte, Nachricht von den dortigen Vorgängen an die Judenschaften anderer Städte zu bringen, drittens, welchen Aufruhr und also auch welches Aufsehen der Erfolg der apostolischen Predigt erregt hatte, und viertens, daß nicht blos Paulus inzwischen nach Beröa, Athen, Korinth gekommen war, sondern auch seine Gefährten Silas und Timotheus, die er in die erste Person Pluralis miteinschließt, von Athen aus dahin und dorthin gewesen waren. Auch dazu, daß Paulus, wie er 2, 18 sagt, schon zweimal inzwischen vorgehabt hatte, nach Thessalonich zurückzugehen, reichte die seit seiner Entfernung von dort verstrichene Zeit. Denn gar so kurz hat man sie sich nicht vorzustellen, schon den Aufenthalt des Apostels in Beröa nicht, vollends aber den in Athen; und auch in Korinth befand er sich laut Akt. 18, 4 schon manche Woche, ehe er Silas und Timotheus wieder bei sich hatte, mit denen er gemeinschaftlich diesen Brief schrieb. Wir haben also in dieser Beziehung wenigstens keinen Grund, seine Abfassung einer spätern Lebenszeit des Apostels zuzuweisen, oder gar für unmöglich zu achten, daß er

[1]) Baur Paulus II. S. 98.

ihn irgendwann verfaßt habe. Dann ist er aber auch sicherlich von des Apostels auf uns gekommenen und seinen Namen tragenden Briefen der älteste, da von den andern Gemeinden, an welche die übrigen gerichtet sind, zur Zeit seines Aufenthalts in Korinth, während dessen er ihn, weil gemeinsam mit Silas und Timotheus, geschrieben hat, nur die zu Philippi schon bestand, und der an sie gerichtete Brief jedenfalls aus einer viel spätern Zeit seines Lebens herrührt. Es könnte nur etwa der zweite Brief an die Thessalonicher vor dem ersten verfaßt sein[1]), und so meinen auch in der That nicht blos solche, welche sich von der Unächtheit beider oder auch des ersten allein überzeugt halten. Aber diese Meinung zu prüfen, wird erst dann am Orte sein, wenn wir beide Briefe, jeden für sich, untersucht haben.

Die Ueberschrift des Briefs.

Der Apostel hatte seine beiden Berufsgenossen bei sich, als er den ersten Brief an die Gemeinde zu Thessalonich richtete, und so schrieb er ihn denn auch nicht blos in seinem eigenen, sondern zugleich in ihrem Namen. Als das schriftliche Wort der drei Diener Christi, welche zu ihrer Gründung zusammengewirkt hatten, sollte sie ihn empfangen[2]), und darnach will es auch verstanden sein, wenn Paulus in der ersten Person Pluralis spricht. Er unterscheidet sich denn auch nicht anders von ihnen, als daß er seinen eigenen Namen an erster Stelle nennt. Die zweite gehörte dem Namen des Silvanus oder, wie er mit bräuchlicher Abkürzung in der Apostelgeschichte heißt, des Silas. Denn diesen in der Muttergemeinde viel geltenden Mann, welchen sie mit Judas Barsabbas nach Antiochia entsendet hatte, ihr Schreiben an die syrischen und ciliciſchen Heidenchristen zu überbringen und mit gleichlautender mündlicher Erklärung zu begleiten, hatte Paulus bei seinem Wiederauszuge sich zum Gefährten erkoren, als seine Weigerung, den Johannes Marcus mitzunehmen, Ursache eines Zerwürfnisses mit Barnabas geworden war, welches dazu führte, daß sie getrennte Wege gingen. War nun früher, als Barnabas

---

[1]) so Baur in d. theol. Jahrbb. 1855 II. S. 165; Ewald Geschichte des Volkes Israel VI. S. 455 u. die Sendschr. des Ap. P. S. 17. [2]) vgl. Koch z. d. St.

und Paulus ihre gemeinschaftliche Bekehrungsreise antraten, Paulus der Gefährte des Barnabas gewesen, von welchem er nicht lange zuvor aus Tarsus geholt worden war, um ihn, den Abgeordneten der Muttergemeinde, in seiner antiochenischen Wirksamkeit zu unterstützen; so war jetzt umgekehrt der von der Muttergemeinde abgeordnete Silas Gefährte des Paulus, welcher ja inzwischen für den erkannt worden war, welchen der Herr eben so vornämlich mit der Bekehrung der Heidenwelt betraut habe, wie den Petrus mit der Bekehrung des jüdischen Volks. Es entspricht diesem Verhältnisse des Silas zu Paulus, daß Letzterer es ist, von welchem es heißt, er habe, als sich ihre gemeinsame Reise über die früher schon gestifteten Gemeinden des Festlandes hinaus erstrecken sollte, den Timotheus dazu ersehen, in derselben Stellung eines untergeordneten Gehülfen sie zu begleiten, in welcher Johannes Marcus auf jener frühern Reise dem Barnabas und ihm beigesellt gewesen war. Als untergeordneter Gehülfe tritt Timotheus in der Erzählung der Apostelgeschichte allenthalben in der Art zurück, daß Paulus und Silas allein genannt werden, wo es sich um die Predigt des Evangeliums handelt; hinwieder aber war doch seine Mitwirksamkeit wichtig genug, daß ihn Paulus sowohl 2 Kor. 1, 19, wo er des gemeinsamen Wirkens gedenkt, durch welches die korinthische Gemeinde entstanden war, als auch in der vorliegenden Ueberschrift eines Briefs, welcher an eine eben so entstandene Gemeinde gerichtet ist, neben sich selbst und dem Silvanus an dritter Stelle nennt[1]).

Als Paulus mit seinen Gefährten von Philippi nach Thessalonich kam, wandte er sich nach seiner Gewohnheit, wie der Verfasser der Apostelgeschichte sagt, zuerst an die zahlreiche Judenschaft dieser großen Seehandelsstadt und bezeugte und bewies ihr in der Synagoge, daß Jesus der Christ sei. Eine Anzahl Juden ließ sich auch von seinem Zeugnisse überwinden, von den Hellenen aber, welche sich zur Synagoge hielten, eine viel größere Menge, darunter namentlich nicht wenige Frauen vornehmen Standes. Hierüber erbittert gewann die ihm widerstrebende Judenschaft

[1]) gegen Bieping.

nichtsnutzige Menschen, das Haus des Juden Jason, welcher die Fremdlinge beherbergte, zu stürmen. Da man sie nicht zu Hause fand, schleppte der Haufe Jason selbst und etliche andere gläubig Gewordene vor die Obrigkeit, wo sie von den Juden als Mitschuldige dieser Fremden verklagt wurden, welche aufrührerischer Weise von einem Jesus sagten, der König sei. Die Obrigkeit wußte nicht, was sie aus der seltsamen Anklage machen sollte, und begnügte sich vorläufig, den willkürlich Verhafteten Bürgschaft aufzuerlegen, gegen welche sie frei kamen. Paulus und Barnabas aber wurden gleich in der folgenden Nacht von den Gläubigen weggebracht, um sich nach Beröa zu begeben. So endete ihr nur dreiwöchentlicher Aufenthalt in Thessalonich. Daß für die Gemeinde, welche, kaum entstanden, schon sich selbst überlassen blieb, jene Aufreizung der Volksmenge und der Obrigkeit gegen sie nur der Anfang fortdauernder Anfeindungen war, erhellt aus dem vorliegenden Sendschreiben ihrer geflüchteten Lehrer.

An eine Gemeinde von Thessalonichern richtet Paulus seinen Brief. Die dortigen Gläubigen waren also bereits in eine geordnete Gemeinschaft verfaßt, welche nun neben der Synagoge bestand. Eben im Unterschiede von dieser jüdischen Gottesgemeinde glaubt man sie durch den Beisatz ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ als eine christliche näher bezeichnet zu sehen, wenn man es nicht vorzieht, diese Worte mit dem Zurufe χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη zu verbinden, welcher dieß Mal des sonst dem Apostel gebräuchlichen Beisatzes ἀπὸ θεοῦ πατρὸς καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ entbehrt. Denn mit Recht wird wohl denjenigen kritischen Zeugen, bei denen es fehlt, schon um des willen das größere Gewicht beigemessen, weil eine Vergleichung der Ueberschrift des zweiten Briefs wahrscheinlicher macht, daß es beigeschrieben, als daß es weggelassen worden[1]). Aber aus derselben Ueberschrift des zweiten Briefs, vorausgesetzt daß beide Briefe von einem und demselben Verfasser herrühren, ergibt sich auch, daß ἐν θεῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ zum Vorausgehenden gehört. Nur folgt hieraus noch nicht, daß es eine Näherbestimmung zu τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων

[1]) gegen Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 322.

ist. Zwar denen, welche einen es damit verbindenden Artikel vermissen, ließe sich etwa antworten, daß derselbe eben so entbehrlich sei, wie wenn in der Ueberschrift des Briefs an die Kolosser ἀδελφοί zum Zwecke der Näherbezeichnung, was für ein Brüderverhältniß gemeint ist, ein ἐν Χριστῷ bei sich hat. Der Begriff ἐκκλησία Θεσσαλονικέων, könnte man sagen, soll erst durch den Beitritt des präpositionalen Zusatzes vollständig werden[1]), und nur dann bedürfte der Zusatz des Artikels, wenn diese christliche Gemeinde der an demselben Orte befindlichen jüdischen ausdrücklich entgegengesetzt werden sollte, wozu kein Anlaß gegeben war. Auf keinen Fall dürfte man aber bei dieser Verbindung der fraglichen Worte sagen, ἐν θεῷ πατρὶ solle das unterscheidende Wesen dieser ἐκκλησία gegenüber von heidnischen ἐκκλησίαις, und erst ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ solle es gegenüber der jüdischen ἐκκλησία ausdrücken. Denn heidnische ἐκκλησίαι im Sinne einer das Verhältniß zu Gott betreffenden Gemeinschaft — und an solche ist doch hier allein zu denken — gab es nicht. Auch wären beide Stücke gleich sehr geeignet, das unterscheidende Wesen einer christlichen Gemeinde gegenüber einer jüdischen zu bezeichnen. Wohl nennt auch letztere Jehova ihren Vater, als dessen Sohn Israel ist. Aber nicht nur heißt es an der vorliegenden Stelle lediglich ἐν θεῷ πατρί, und nicht, wie in der Ueberschrift des zweiten Briefs, ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν, so daß zunächst wenigstens Gottes Vaterverhältniß zu dem, welcher sein Sohn in ausschließlichem Sinne ist[2]), bezeichnet sein soll[3]); sondern, nachdem Christus erschienen ist, besteht auch gar kein anderes Vaterverhältniß Gottes in dem heilsgeschichtlichen Sinne, in welchem es hier gemeint sein muß, als das in ihm vermittelte, und kann nur die an den Sohn gläubige Gemeinde Gott mit Wahrheit ihren Vater nennen. Mit Beidem also, daß das Verhältniß der Gemeinde, an welche der Apostel schreibt, zu Gott dem Vater, und daß ihr Verhältniß zu dem Herrn Jesu Christo als ihr Gemeinschaftbildendes bezeichnet wird — denn in dieser Weitschaft müßte das ἐν gefaßt sein — würde

---

[1]) so Lünemann z. d. St. [2]) vgl. 2 Joh. 3. [3]) gegen Wieseler z. Gal. 1, 3; vgl. Steiger zu 1 Petr. 1, 2.

sie nach dem benannt, was ihren Unterschied von der sich auch als Gottes Gemeinde bezeichnenden Judenschaft ausmacht. Aber diese ganze Auffassung des präpositionalen Beisatzes dürfte eine Unmöglichkeit sein. Er ist viel zu lang, um sich mit jenem ἐν Χριστῷ hinter ἀδελφοί vergleichen zu lassen, und ist hinter ἐκκλησία so gar nicht veranlaßt. Wir werden besser thun, ihn für eine christliche Erweiterung der bräuchlichen Briefaufschrift zu nehmen, welche besagt, daß es in Gott dem Vater und dem Herrn Jesu Christo geschieht, wenn sich die Schreibenden brieflich an die Gemeinde wenden[1]). Der Umstand, daß diese Form der Aufschrift in keinem andern paulinischen Briefe außer denen an die Thessalonicher vorkommt, zeugt dann schon gleich gegen diejenigen, welche diese Briefe dem Apostel nachgedichtet sein lassen.

Das auf diese Ueberschrift folgende Grußwort lautet χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη. Man versteht es hier und wo es sonst vorkommt, als ob mit χάρις die gnädige Gesinnung Gottes und mit εἰρήνη entweder der Friede dessen, welcher sich bewußt ist, einen ihm gnädigen Gott zu haben[2]), oder die Fülle der aus Gottes gnädiger Gesinnung fließenden Güter gemeint sei[3]). Aber Ersteres ist jedenfalls unrichtig. Denn wo, wie gewöhnlich, ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ dabei steht, muß χάρις etwas bedeuten, das von Gott und Christo her an den Menschen kommt und ihm zu Theil wird[4]), also nicht die gnädige Gesinnung Gottes und Christi, wie etwa, wenn es am Schlusse eines Briefes heißt, ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ ὑμῶν, sondern das, worin sie sich erzeigt, die Gnade, welche der Mensch empfängt[5]). Hienach ist beides, χάρις wie εἰρήνη, Bezeichnung dessen, was dem Menschen gut ist, ersteres, sofern es Gabe Gottes ist, worin sich seine gnädige Gesinntheit dargibt, letzteres, sofern es einen Thatbestand bildet, welcher den Menschen beseligt. Daß auch ἔλεος in solchen Grußworten mit χάρις und εἰρήνη verbunden vorkommt, steht dem nicht entgegen, indem von ἔλεος dasselbe gilt, wie von χάρις[6]).

[1]) vgl. Schott. [2]) so z. B. Tholuck z. Röm. 1, 7. [3]) so z. B. van Hengel z. Phil. 1, 2. [4]) vgl. Huther z. Kol. 1, 2. [5]) vgl. z. B. Röm. 5, 17; Eph. 4, 7. [6]) vgl. z. B. 2 Tim. 1, 16; Hebr. 4, 16.

Der Apoſtel verſichert die Gemeinde der ſtetigen Dankſagung ihrer Lehrer um ſie 1, 2—10.

Den Brief ſelbſt beginnt der Apoſtel damit, daß er die Gemeinde wiſſen läßt, wie ſehr ſie ihm und ſeinen Gefährten[1]) allezeit Gegenſtand der Dankſagung gegen Gott ſei. *Πάντοτε* ſchreibt er und *περὶ πάντων ὑμῶν*: die ganze Gemeinde iſt ihnen dieß, und fort und fort iſt ſie es ihnen. Das *πάντοτε* nimmt er dann wieder auf mit *ἀδιαλείπτως*, als welches zu dem erſten Participialſatze gehört[2]) und nicht zum zweiten, da ſich ohne dieſe adverbiale Näherbeſtimmung *μνείαν ὑμῶν ποιούμενοι ἐπὶ τῶν προσευχῶν ἡμῶν* allzu inhaltslos an *εὐχαριστοῦμεν* anſchlöſſe, während der andere Participialſatz an den Objekten des *μνημονεύοντες*, welches ja vermöge des näher beſtimmenden *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* auch ein Gedenken im Gebete iſt[3]), einen zureichenden Inhalt hat und alſo des *ἀδιαλείπτως* nicht bedarf[4]). Es verhalten ſich hienach die beiden Participialſätze ſo zu einander und zum Hauptſatze, daß der erſte angibt, wie es geſchieht, daß ſie fort und fort Gotte dankſagen um die Gemeinde, indem ſie nämlich kein Gebet vorübergehen laſſen, ohne ihrer zu gedenken, wogegen der zweite beſagt, was es iſt, deſſen ſie vor Gott Erwähnung thun, indem eben dieß ihnen Grund gibt, Gotte zu danken. Denn ſie denken nicht blos bei ſich ſelbſt daran, ſondern vor Gott thun ſie deſſen Erwähnung, wie die Gemeinde im Glauben ſtehe, Liebe erzeige, Hoffnung bethätige. Das Verhältniß der mit *ἔργον, κόπος, ὑπομονή* verbundenen Genitive iſt nicht in allen drei Fällen das gleiche[5]). *Τῆς πίστεως* kann nämlich nicht Subjektsgenitiv ſein[6]), daß unter *τὸ ἔργον τῆς πίστεως* das zu verſtehen wäre, was der Glaube thut, indem dieß mit *ὁ κόπος τῆς ἀγάπης* in Eins zuſammenfiele, ſondern es iſt epexegetiſcher Genitiv: ihr Thun oder Verhalten beſteht darin, daß ſie glauben[7]). Dagegen *τῆς ἀγάπης* iſt Näherbeſtimmung von *ὁ κόπος*, daß eine Arbeit verſtanden ſein will, in welcher ſich Liebe erzeigt, und *τῆς ἐλπίδος* Näherbeſtimmung von *ἡ ὑπομονή*, daß ein Beharren unter erſchwerenden Umſtänden verſtanden ſein will, welches Beweiſung einer Hoffnung iſt. Im

[1]) gegen Koch z. d. St. [2]) vgl. Röm. 1, 9; 2 Tim. 1, 3. [3]) gegen Laurent neuteſt. Studien S. 116. [4]) vgl. z. B. Bengel, Koch z. d. St. [5]) gegen Ellicott, Auberlen u. A. [6]) gegen Pelt, de Wette, Biſping, Koch z. d. St. [7]) vgl. Joh. 6, 28 u. Luthardt z. d. St.

ersten Falle liegt also der Ton auf τῆς πίστεως[1]), im zweiten und dritten auf τοῦ κόπου und τῆς ὑπομονῆς, so aber, daß beide, κόπος und ὑπομονή, ihren Werth von dem haben, was ihnen als Näherbestimmung beigegeben ist. Hinwieder aber, wie ὑμῶν zu ἔργον, κόπος und ὑπομονή, gehört auch τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht zu ἐλπίς allein, was man sehr unzulänglich damit stützen will, daß in dem ganzen Briefe die Hoffnung auf Christi Wiederkunft so sehr vorwalte[2]), sondern eben so wohl auch zu πίστις und ἀγάπη: freilich nicht so, als wollte gesagt sein, daß alle drei Tugenden von Christo stammen[3]), wohl aber so, daß er der Gegenstand des Glaubens, Liebens und Hoffens ist, welches ja erst hiedurch zu dem wird, dessen der Apostel danksagend vor Gott gedenkt.

Es ist nicht zufällig, daß der Apostel an dieser Stelle Gott unsern Gott und Vater nennt; er hat dabei schon die Anrede ἀδελφοὶ ἠγαπημένοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ im Sinne sammt allem dem, was er mit dieser Anrede einleitet, indem er nun sein Danksagen als ein solches bezeichnet, welches vermöge Kenntniß dessen geschieht, daß Gott seine Liebe ihnen zugewendet, sein Wort, durch das sie zum Glauben gekommen sind, ihnen kundgethan und ihnen dadurch den von den Todten Auferweckten zum Gegenstande der Hoffnung gemacht hat. Denn dieser Gedanke beherrscht den ganzen übrigen Theil des Abschnitts, so jedoch, daß sich alles was Gott gethan hat, sie zu dem zu machen, um was ihre Lehrer ihm danksagen, in das Objekt von εἰδότες zusammendrängt, um sich dann in den mit ὅτι von εἰδότες abhängigen Satz auszubreiten. Nicht die feste Ueberzeugung, daß die Leser wahrhaft erwählt sind, bezeichnet der Apostel als den Grund seiner Danksagung[4]), — denn er schreibt einfach εἰδότες und τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν, nicht anders als 2, 1 οἴδατε τὴν εἴσοδον ἡμῶν —; sondern nachdem er vorher benannt hat, um welche Beschaffenheit der Leser er und seine Berufsgenossen Gotte danken, gibt er jetzt den Grund an, warum sie dafür Gotte danken. Ist es doch seine ihnen zugewendete Liebe, welche sie zu dem gemacht hat, was sie sind. Schon in dem

---

[1]) vgl. Kol. 1, 4. [2]) so z. B. Koch u. Lünemann z. d. St. [3]) so Olshausen. [4]) gegen Olshausen, de Wette, Koch, Auberlen.

Beiwort zu ἀδελφοί liegt dieß ausgedrückt, indem sie der Apostel nicht, wie er sonst etwann pflegt, als von ihm selbst Geliebte, als Brüder, die er lieb hat, anredet[1]), sondern als von Gott Geliebte; und zwar gebraucht er nicht das Adjektivum verbale[2]), sondern das Participium Perfekti Passivi, womit sie als solche bezeichnet sind, welchen Gott seine Liebe zugewendet hat[3]), um sie von dem an lieb zu haben.

Wesentlich das Gleiche meint der Apostel, indem er schreibt εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν. Im neutestamentlichen Sprachgebrauche ist ἐκλογή, welches bald die Handlung oder den Vorgang des Erkürens[4]), bald die Erkorenheit im Sinne der Gesammtheit der Erkorenen[5]) bedeutet, das Substantivum zu dem Medium ἐκλέγεσθαι. Letzteres selbst aber entspricht dem hebräischen בָּחַר und heißt „Einen oder Etwas sich erlesen", entweder so, daß die Erlesung durch die Beschaffenheit des Gegenstands bestimmt ist, also im Gegensatze zu Anderm, das durch seine Andersartigkeit ausgeschlossen bleibt[6]), oder so, daß der Ton darauf ruht, wozu erlesen wird, in welchem Falle ein Gegensatz zu den nicht Erlesenen nicht in so fern obwaltet, als diese unerkoren bleiben, sondern vielmehr in so fern, als die Erlesenen das vor ihnen voraus haben, wozu sie erkoren sind[7]). Wenn das Verbum im letztern Falle eine Näherbestimmung mit ἀπό oder ἐκ bei sich hat, welche den Bereich angibt, aus welchem die Erkornen erlesen sind[8]); so geschieht dieß nur, um zu sagen, daß sie ohne die Erkürung diesem Bereiche angehören würden, und nicht, als wenn damit betont sein sollte, daß ihre Erkürung eine Ausschließung der Uebrigen dieses Bereichs sei[9]). Vermöge dieses Gebrauchs von ἐκλέγεσθαι kann Jesus ὁ ἐκλελεγμένος[10]) oder ὁ ἐκλεκτός[11]), können die Engel Gottes im Gegensatze zu den satanischen οἱ ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι[12])

---

[1]) vgl. z. B. 1 Kor. 10, 14; Phil. 2, 12; 1 Kor. 15, 58; Phil. 4, 1. [2]) wie Röm. 1, 7. [3]) vgl. Marc. 10, 21. [4]) so z. B. Röm. 11, 5. [5]) so Röm. 11, 7. [6]) so z. B. Gen. 13, 11 LXX; Luc. 10, 42; 14, 7; Xenoph. Mem. 1, 6, 14. [7]) vgl. z. B. Akt. 13, 17; Joh. 6, 70; 13. 18; 15, 16; Akt. 1, 2; 6, 5; 15, 22. 25. [8]) z. B. Luc. 6, 13; Joh. 15, 19. [9]) vgl. Tholuck z. Röm. 8, 33. S. 457. [10]) Lesart in Luc. 9, 35. [11]) Luc. 23, 35. [12]) 1 Tim. 5, 21.

heißen, was beides unmöglich wäre, wenn das Verbum nur ein Herausgreifen des Einzelnen aus einer Gesammtheit und nicht vielmehr seine Aneignung für ein ihm sonderlich eignendes Verhältniß zu dem Erkürenden bezeichnete[1]). Eben so verhält es sich nun, wenn die Christen οἱ ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ genannt werden oder von ihrer ἐκλογή die Rede ist. Keinen Falls ist damit eine Aktion Gottes bezeichnet, vermöge deren er von Ewigkeit her Einzelne zum Gläubigwerden vorherbestimmt hat[2]). Denn erstens geht die ewige Vorherbestimmung Gottes nicht blos auf ein Gläubigwerden, sondern auf die schlüßliche Heiligkeit und Seligkeit[3]). Und wie könnte Paulus von allen einzelnen Gliedern einer Gemeinde wissen und sagen, daß sie Gegenstand solcher Vorherbestimmung Gottes seien? Allerdings geht die geschichtliche Erkürung der Einzelnen zur Gemeinschaft Christi auf eine ewige Erkürung, aber nicht dieser Einzelnen, sondern der Christenheit zurück, so daß der Einzelne, welchem erstere zu Theil geworden ist, an letzterer Theil hat, wenn er in dem bleibt, wozu er geschichtlich erkoren worden ist. Nur in diesem Sinne reden die Apostel ganze Gemeinden mit ἐκλεκτοί an[4]), ohne sie damit blos als solche zu bezeichnen, welche im Besitze der äußeren Gnadenmittel stehen[5]). Daß es sich auch im vorliegenden Falle so verhält, daß also mit ἐκλογή gemeint ist, wie Gott sie geschichtlich sich erlesen und in dasjenige Verhältniß zu ihm gesetzt habe, welches der Christenheit eignet, erhellt nun eben aus dem mit ὅτι angeschlossenen Satze, man mag dieses ὅτι von εἰδότες abhängen[6]) oder einen begründenden Satz einführen[7]) lassen. Das Letztere empfiehlt sich schon deshalb nicht, weil dann die ausführliche Anrede der Leser zu dem kurzen Satze, welchem sie einverleibt ist, in keinem Verhältnisse steht. Aber es scheint überhaupt unthunlich, wenn man nicht ὅτι für gleichbedeutend mit γάρ nimmt[8]), indem die beiden Thatsachen, daß Paulus und seine Genossen so kräftig den Thessalonichern geprebigt und Letztere die

[1]) gegen Meyer z. Eph. 1, 4; Frank d. Theol. der Concordienformel III. S. 175. [2]) so Lünemann. [3]) Eph. 1, 4. [4]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 225 f. [5]) gegen Steiger z. 1 Petr. 1, 1 S. 32. [6]) so z. B. Bengel. [7]) so z. B. de Wette, Koch, Lünemann, Bisping, Ellicott, Auberlen. [8]) gegen Lünemann.

Predigt so fröhlich aufgenommen haben, unmöglich als Grund ihres Wissens um die Erkürung derselben gelten können. Denn wäre ihre ἐκλογή als ewige Erkürung gemeint, so könnte doch weder die Weise, wie ihnen gepredigt, noch wie die Predigt von ihnen aufgenommen ist, eine Bürgschaft dafür sein, daß sie nicht wieder abfallen werden[1]): eine Sorge, welche ja dem Apostel laut 3, 5 wirklich gekommen ist. Will aber die geschichtliche Erkürung verstanden sein, so ist das Wissen um sie und das Wissen um jene Thatsachen eines und dasselbe, und könnte höchstens das letztere Wissen, nicht aber das Thatsächliche selbst, welches dessen Inhalt bildet, als Grund des erstern bezeichnet werden. Wir thun also sicherlich besser, den Satz mit ὅτι in demselben Verhältnisse zu εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν stehen zu lassen, in welchem der von 2, 1 zu οἴδατε τὴν εἴσοδον ἡμῶν steht, nur daß im jetzt vorliegenden Falle der neben den Akkusativ als Objekt von εἰδέναι tretende Satz sein eigenes Subjekt hat.

Dieß Subjekt τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν könnte man versucht sein in der Bedeutung des Verkündigungswerks, der Thätigkeit eines εὐαγγελιζόμενος zu nehmen[2]). Aber abgesehen von der Zweifelhaftigkeit dieser Bedeutung überhaupt, ist es hier mindestens unnöthig, τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν οὐκ ἐγενήθη εἰς ὑμᾶς in einem andern Sinne zu fassen, als wenn es etwa heißt, πρὸς οὓς ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐγένετο[3]). Denn obgleich die apostolische Heilsbotschaft nur eine ist, so kann sie doch derjenige, welcher sie bringt, die seine nennen[4]). Und so sagen denn die Lehrer der Thessalonicher davon, wie ihre Heilsbotschaft an sie gekommen sei. Ob εἰς oder πρός gelesen sein will, kann man zweifeln: doch dürfte eher letzteres aus ersterm geworden sein, als umgekehrt, da πρός leicht geeigneter erschien als εἰς, das Ergehen oder Kommen des Worts an eine Person zu bezeichnen[5]), wie denn auch Akt. 26, 6 in Erinnerung an 13, 32 εἰς mit πρός wird vertauscht worden sein. Es ist dasselbe εἰς wie 2, 9. Nicht daß die Heilsbotschaft für ihr In-

[1]) vgl. Gal. 4, 10 ff. [2]) so z. B. Th. Schott b. Römerbr. S. 41; Koch z. 1 Thess. 2, 4 S. 150. [3]) Joh. 10, 35. [4]) vgl. Röm. 2, 16; 16, 25; 2 Tim. 2, 8; Gal. 2, 11. [5]) vgl. z. B. Joh. 10, 35; Akt. 13, 32; 2 Kor. 1, 18.

neres bestimmt war[1]), soll ausgedrückt sein, noch kann εἰς ὑμᾶς gleichbedeutend sein mit ἐν ὑμῖν[2]). Im Unterschiede von πρός verbindet sich εἰς enger mit ἐγενήθη, um mit demselben den Begriff des Hinkommens auszudrücken[3]), ohne daß sich ἐγενήθη, welches lediglich andere Form ist[4]), durch eine mehr passive Bedeutung von ἐγένετο unterscheidet[5]). Paulus sagt, er wisse, wie ihre Heilsbotschaft an die Leser gelangt sei, nämlich nicht nur so, daß sie ein Wort hörten, welches geredet wurde, sondern auch ἐν δυνάμει καὶ ἐν πνεύματι ἁγίῳ καὶ ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ.

Da es heißt οὐ μόνον-ἀλλὰ καί, so ist bei ἐν λόγῳ nicht an den Gegensatz von λόγος und ἔργον und also nicht an leeres, bedeutungsloses Wort, das nichts weiter als Wort ist, zu denken[6]). Die Botschaft mußte ja geredet und gehört werden, mußte in der Art — was mit ἐν ausgedrückt ist — an sie kommen, daß sie ein Wort dieses Inhalts vernahmen. Aber zugleich ward ihnen Kraft und heiliger Geist und große Zuversicht in dem Ergehen der Heilsbotschaft an sie wahrnehmbar: Kraft, welche das Wort, dem sie einwohnte, gewaltig und wirkungsvoll machte; heiliger Geist, indem sich darstellte, daß den verkündigenden Menschen eine von ihnen unabhängige und sie in ihren Dienst nehmende Geistesmacht treibend und wirkend beiwohnte; endlich große Zuversicht als zu Tage liegende Gemüthsbeschaffenheit der Prediger selbst, welche von der Wirkung zeugte, die das von ihnen gepredigte Wort auf sie selbst geübt hatte. Das wohl nur in der hellenistischen Schriftsprache vorkommende πληροφορεῖν, πληροφορεῖσθαι, πληροφορία hat mit vollen Segeln Nichts zu schaffen[7]), wozu der Begriff von φορεῖν nicht paßt, sondern will nach Maßgabe von καρποφορεῖν erklärt sein[8]): nur daß letzteres mit einem substantivischen Objekte zusammengesetzt ist, während dort die Zusammensetzung, wie man aus πλησοέληνος, πληροφαής ersieht, eine adverbiale Näherbestimmung gibt. Πληροφορεῖν ist also voll, nicht Volles[9]), tragen, daher mit einem sachlichen Objekte Etwas völlig

[1]) gegen Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 323. [2]) so z. B. Pelt. [3]) vgl. Gal. 2, 14. [4]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 48. [5]) gegen Lünemann. [6]) Koch z. d. St. [7]) so noch Koch z. d. St. [8]) vgl. Delitzsch z. Hebr. 6, 11. [9]) gegen Delitzsch a. a. O.

ausrichten[1]). *Πληροφορεῖσθαι* aber heißt, wo es von Sachen gebraucht wird, zu geschlossener Völligkeit, zu völligem Abschlusse kommen[2]), wornach von *πληροφορία τῆς ἐλπίδος*[3]), *τῆς πίστεως*[4]), *τῆς συνέσεως*[5]) die Rede ist, und, wo es von Personen gebraucht wird, entweder in einer gewissen Richtung zum Vollmaße gelangen[6]), oder in sich selbst völlig und fertig, das heißt, voll gewiß und zuversichtlich werden[7]), wornach an der vorliegenden Stelle von einer *πληροφορία* schlechthin die Rede ist. Verwunderlich kann es scheinen, daß *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* neben *ἐν δύναμει* und *ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ* steht und zwar zwischen beidem. Aber, wie es keinen Artikel hat, so will es auch nur von einem, ob zwar heiligen, Geiste als einer das Einzelleben bestimmenden Macht verstanden sein, und hat demnach seine Stelle richtig zwischen *ἐν δυνάμει*, welches eine Beschaffenheit der Predigt, und zwischen *ἐν πληροφορίᾳ πολλῇ*, welches eine Beschaffenheit des Predigers bezeichnet, während *ἐν πνεύματι ἁγίῳ* Bezeichnung der wirksamen Macht ist, welche das Predigen wirkt und zu einem solchen Prediger macht. Daß aber die Heilsbotschaft wirklich auf solche Weise an die Leser gelangt ist, dafür kann er sich auf sie selbst berufen: ihr wißt ja, sagt er, daß wir so bei euch gewesen sind, bei euch und euretwegen. Letzteres, *δι' ὑμᾶς*, fügt er hinzu, um bemerklich zu machen, daß er dieß alles nur erwähnt, insofern es für ihre Erkürung von Belang gewesen ist, und nicht etwa mit dem Absehen, daß es den Predigern zu einem Ruhme gereichen möchte. Nicht diesen galt es, sagt er, sondern ihnen, die Gott mittelst solcher Predigt zu den Seinen machen wollte.

Wie Gottes Wort an sie gekommen ist, das ist die eine Seite des Vorgangs ihrer Erkürung. Die andere ist der Erfolg, welchen die Verkündigung desselben bei ihnen gehabt hat. Und so gehört der Sache nach der hievon handelnde Satz V. 6—7 noch unter das von *εἰδότες* abhängige *ὅτι*, wenn er auch, was immerhin wahrscheinlich ist, außer grammatischem Zusammenhange damit geschrieben sein sollte. Ist vorher betont gewesen, daß nicht

---

[1]) 2 Tim. 4, 5. 17. [2]) Luc. 1, 1. [3]) Hebr. 6, 11. [4]) Hebr. 10, 22. [5]) Kol. 2, 2. [6]) Koh. 8, 11 LXX; Kol. 4, 12. [7]) Röm. 4, 21; 14, 5.

blos, ſondern wie das Wort des Heils an ſie gekommen, ſo wird jetzt betont, wie, und nicht daß ſie nur überhaupt es aufgenommen haben, nämlich erſtlich ἐν θλίψει πολλῇ, indem ſchon ſo bald, noch während der kurzen Anweſenheit des Apoſtels eine Verfolgung anfing, von der wir geſehen haben, daß ſie noch einen weitern Verlauf erwarten ließ, und zweitens desungeachtet μετὰ χαρᾶς πνεύματος ἁγίου, das heißt, mit einer Freude, welche nicht aus dem natürlichen Weſen des Menſchen ſtammt, ſondern in demſelben Sinne nach heiligem Geiſte zu benennen iſt, in welchem der Apoſtel von ſeiner Botſchaft geſagt hat, daß ſie ἐν πνεύματι ἁγίῳ ergangen ſei[1]). Da ihm aber, wie man 2, 14 wieder ſieht, daran gelegen iſt, ihnen das, was ſie um ihres Glaubens willen zu leiden haben, als etwas darzuſtellen, das ſie nicht befremden muß; ſo ſtellt er, was ſie gethan, in einen participialen Nebenſatz, welcher beſagt, in wie fern das geſchehen ſei, was er mit dem Hauptſatze μιμηταὶ ἡμῶν ἐγενήθητε καὶ τοῦ κυρίου ausdrückt. Als Bringer der Botſchaft haben ihre Prediger ihnen das vorgethan, was ſie nun als Empfänger derſelben ihnen nachgethan haben; ja vor allem gilt das Gleiche von dem Herrn ſelbſt, der dieſe Botſchaft in die Welt gebracht hat. Und dieß hat eine Folge für ſie gehabt, welche ſie ſchon als einen Lohn anſehen können. Sind ſie in der Art und Weiſe, wie ſie das Wort aufgenommen haben, Nachahmer ihrer Prediger und des Herrn geworden, ſo ſind ſie nun dadurch hinwieder Vorbilder — denn τύπους iſt zu leſen, nicht τύπον, wie das Vorkommen einer Lesart τύπος beweiſt[2]) — für alle diejenigen geworden, welche in Macedonien und in Achaja deſſelben Glaubens leben.

Ἀφ' ὑμῶν γὰρ ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου, fährt der Apoſtel fort, und wiederum, was dieſem Satze aſyndetiſch zur Seite tritt[3]), οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ, ἀλλ' ἐν παντὶ τόπῳ ἡ πίστις ὑμῶν ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐξελήλυθεν. Denn die Worte οὐ μόνον ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ Ἀχαΐᾳ zum Vorhergehenden zu ziehen, iſt deshalb unthunlich, weil der Satz, welcher dann die Steigerung ἐν

[1]) vgl. Röm. 14, 18. [2]) vgl. Reiche a. a. O. S. 324 u. Koch z. d. St.
[3]) ſo Lünemann, Auberlen.

παντὶ τόπῳ enthält, etwas nicht unwesentlich Anderes bringt, als was der vorhergegangene ausgesagt hat. Oder wie will man, daß von ihnen her das Wort des Herrn hinaus erschollen ist, dahin umdeuten, als hieße es, die Nachricht von ihrer Aufnahme desselben habe sich verbreitet?[1]) Wohl aber dient der zweite Satz, den Inhalt des ersten näher auszuführen. Mit lautem Schalle — denn diesen Nachdruck hat das gewählte Verbum — ist das Wort des Herrn, nämlich des kurz vorher als Bringers der Heilsbotschaft genannten Herrn Jesus[2]), von ihnen aus in die Welt gedrungen; man hat allerwärts von der neuen Lehre gehört, welche in Thessalonich Anhang gefunden, nicht blos in Folge der Lage und der vielen Verbindungen dieser Stadt, sondern vor allem, weil hier die Bildung einer Gemeinde Jesu solches Aufsehen gemacht hatte. Während nun dieser Satz, so verstanden, nachdem ἐν τῇ Μακεδονίᾳ καὶ ἐν τῇ Ἀχαΐᾳ schon vorausgegangen war, keiner Ortsangabe mehr bedurfte; erscheint eine Wiederaufnahme der vorherigen da um so angemessener, wo der Apostel den Satz ἐξήχηται ὁ λόγος τοῦ κυρίου in der Art ausführt, daß er dem lauten Schalle, in welchem das Wort Christi von Thessalonich aus weithin bekannt geworden ist, noch über jenen Bereich hinaus überallhin nachgeht, wo man davon gehört hat, daß eine Gemeinde dieses Worts in Thessalonich entstanden ist. Daß sich ἐν παντὶ τόπῳ von selbst auf die mancherlei Orte außerhalb Macedoniens und Achaja's einschränkt, zu denen Paulus und seine Genossen durch Verkehr irgend welcher Art in eine Beziehung gekommen waren[3]), bedarf wohl keiner Erinnerung. Ob einer von ihnen selbst dahin oder Jemand von dort zu ihnen kam oder ein Brief ihnen zuging, überall wußte man schon von dem, was sich in Thessalonich zugetragen hatte. Denn dieß ist ja der Sinn des mit ἐν verbundenen ἐξελήλυθεν, welche Verbindung hier eben deshalb die natürliche war, weil durch das Perfektum des Verbums die Bewegung, welche dasselbe ausdrückt, als eine zur Ruhe gekommene bezeichnet ist[4]). Auch daß Subjekt des ἐξελήλυθεν eben so ἡ πίστις ὑμῶν

---

[1]) so z. B. Olshausen, de Wette, Koch. [2]) vgl. Kol. 3, 16. [3]) Ähnlich Röm. 1, 8; Kol. 1, 6. 23. [4]) vgl. Winer Gramm. S. 367 Anm.

ist, wie vorher ὁ λόγος τοῦ κυρίου Subjekt zu ἐξήχηται[1]), während doch beide Male das Erschallen und Auskommen einer Kunde von dem Worte Christi und ihrem Glauben gemeint ist[2]), hat nichts Befremdliches. Gleicherweise kann man im Deutschen von dem Thatsächlichen selbst, statt von der Kunde desselben, sagen, daß es auskomme, und Röm. 16, 19 heißt es eben so, ἡ ὑμῶν ὑπακοὴ εἰς πάντας ἀφίκετο. Auffallender ist die Bezeichnung des bekannt gewordenen Glaubens der Thessalonicher, erstens wegen der Verbindung von πίστις mit πρός, zweitens wegen des Glaubensgegenstandes, daß Gott als derselbe benannt ist, und drittens wegen der Anschließung des πρὸς τὸν θεόν mittelst des Artikels. Was den ersten Punkt betrifft, so dürfte dienlicher, als eine bloße Verweisung auf Philem. 5, die Bemerkung sein, daß es sich um die gläubige Zukehr zu Gott handelt, und daß diese zu bezeichnen nicht minder πρός, als ἐπί mit dem Akkusativ, gebraucht wird[3]). Damit erledigt sich dann aber auch der zweite Punkt, indem wir eben nur bestätigt finden, daß der Apostel die Gemeinde, an die er schreibt, mochten auch der einzelnen Juden noch so viele ihr angehören, als eine heidnische ansieht, deren Bekehrung, wie er gleich hernach ausdrücklich sagt, eine gläubige Zukehr zu Gott war[4]). Ja auch die dritte Frage ist damit schon beantwortet, sofern dieß eben das Besondere und sonderlich Große ihres Gläubigwerdens war, daß sie sich gläubig Gotte zuwandten, während der Jude den wahrhaftigen Gott schon kannte und nur auch den, welchen er gesandt hatte, Jesum, für den Christ erkennen mußte. Der Artikel drückt nämlich aus, daß man von ihrem Glauben als einem solchen hörte, mit dem sie sich Gotte, welchem sie bis dahin fremd gewesen waren, zugewendet hatten.

Dem entspricht der Inhalt des Satzes, in welchem der Apostel ausführt, warum er und seine Berufsgenossen gar nicht nöthig haben, Etwas, nämlich auf die Bekehrung der Thessalonicher Bezügliches, zu sagen. Sie finden, was sie zu sagen hätten, bereits in derer Munde, denen es zu sagen wäre. Περὶ

[1]) anders 1 Kor. 14, 36. [2]) vgl. z. B. Matth. 9, 26; Marc. 1, 28; Luc. 7, 17; Joh. 21, 28. [3]) vgl. 1 Thess. 1, 9; 2 Kor. 3, 16 mit Akt. 11, 21. [4]) vgl. 1 Petr. 1, 21.

ἡμῶν, ſchreibt er, ἀπαγγέλλουσιν, und zwar nicht, als wollte er zweierlei benennen, erſtlich was man von ihnen, den Predigern, und zweitens was man von den Theſſalonichern erzählt[1]): ſind ja doch die beiden abhängigen Sätze ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς und πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν dem περὶ ἡμῶν unterſtellt. Unter ἡμῶν aber die Theſſalonicher mitbegriffen ſein zu laſſen[2]), geht unmöglich an, da ſich der ganze Zuſammenhang in dem Gegenſatze von ἡμεῖς und ὑμεῖς bewegt. Auch wird dadurch eine abſichtliche Wendung, welche Paulus ſeiner Rede gibt, verwiſcht. Während er nämlich bisher den Ruhm betont hat, zu welchem die Leſer bei den Gläubigen aller Orten gelangt ſind, erſcheint dieſer ihr Ruhm nunmehr wie ein Gewinn und Vortheil für diejenigen, durch deren Predigt ſie bekehrt worden ſind, indem ſich, was man von dem Urſprunge dieſer Gemeinde erzählte, an ihre Perſon knüpfte und zu einer Erzählung ward, die von ihnen ſagte, welchen Eingang ſie dort gefunden haben, und zu was für einer Bekehrung es vermöge deſſen gekommen ſei[3]). Εἴσοδον ἔχειν πρός τινα heißt nämlich nicht „Einzug halten bei Einem“[4]), wofür man ſich zwar auf Akt. 13, 24 beruft, wozu aber ἔχειν nicht paßt. Vielmehr erinnert dieſes Verbum an Eph. 2, 18 und heißt uns εἴσοδος in dem Sinne nehmen, in welchem es Hebr. 10, 19 ὁδός als Appoſition bei ſich hat[5]) und auch 2 Petri 1, 11 gemeint iſt. Es wäre auch dem Zuſammenhange wenig entſprechend, wenn der Apoſtel hier auf die Art und Weiſe ſeines Auftretens und Wirkens in Theſſalonich zurückkäme, wo er doch vielmehr ausführen will, wie verbreitet allerwärts der Ruhm der dortigen Gemeinde ſei; und warum gerade ſeines Eintretens daſelbſt gedacht wäre, da εἴσοδος, wie Akt. 13, 24 gebraucht, nichts weiter als dieß bezeichnen würde, dürfte ebenfalls ſchwer zu ſagen ſein. Heißt aber εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς, wir haben Eingang zu euch gehabt, ſo beſagen ſchon dieſe Worte, daß die Leſer ſich gegen die Heilsbotſchaft willfährig gezeigt haben[6]), und ὁποίαν dient dann, um

---

[1]) ſo z. B. Koch. [2]) ſo z. B. Bengel, Bisping, Lünemann, Auberlen. [3]) vgl. Ellicott. [4]) ſo de Wette, Koch, Lünemann, Auberlen. [5]) vgl. Delitzſch z. dieſer St. [6]) vgl. Schott u. Pelt z. d. St.

auszudrücken, wie groß dieſe ihre Willigkeit geweſen iſt, ihr Raum bei ſich zu geben. Aehnlich verhält es ſich mit dem andern Satze, wo das πῶς auf die Entſchloſſenheit und Entſchiedenheit ihrer Bekehrung hindeutet.

Aber nicht blos, daß ſie ſich von den Götzen hinweg Gotte zugewendet haben, ſagt der Apoſtel, ſondern fügt hinzu δουλεύειν θεῷ ζῶντι καὶ ἀληθινῷ καὶ ἀναμένειν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐκ τῶν οὐρανῶν, alſo, welches ſie hinfort ihr Leben und Verhalten ſein laſſen wollten. Das Erſtere, daß ſie einem lebendigen und wahren Gotte zu Dienſt leben wollten, ſteht im Gegenſatze zu ihrem bisherigen Heidenthum, in welchem ſie todten und nichtigen Götzen gedient hatten; das Andere unterſcheidet ſie auch von den Juden, welche zwar auf einen Erlöſer warten, aber nicht auf den ſchon erſchienenen und aus dem Himmel wiederkommenden. Beides zuſammen macht die Geſtalt ihres Lebens aus, welche damit begonnen hat, daß ſie ſich Gotte zuwandten, indem ſich ihr Glaube an Gott darin erweist, daß ſie ihr Leben ihm gewidmet und die Zukunft ſeines Sohnes ihre Hoffnung ſein laſſen. Denn dieſe Hoffnung iſt es, welche ſie ſtark macht, dem Dienſte Gottes treu zu bleiben[1]), wie hinwieder, daß ſie Gotte zu Dienſt leben, die Bedingung iſt, unter welcher ſie ſich der Zukunft ſeines Sohns getröſten dürfen. Wie das Eine mit dem Andern zuſammenhängt, iſt dadurch ausgedrückt, daß der, auf welchen ſie warten, der Sohn Gottes heißt, indem dieſer Name den Menſchen Jeſus nach der Einzigkeit ſeines Verhältniſſes zu Gott bezeichnet, vermöge deren die Bekehrung zu Gott auch Bekehrung zu ihm iſt. Das Kommen dieſes Menſchen von da, wo er bei Gott iſt, in die Welt, wo ſeine Gläubigen ſind, hat zur Vorausſetzung, daß er von da, wo er bei den Todten war, erſtanden iſt. Deshalb, und nicht weil ihn Gott durch die Auferweckung als ſeinen Sohn erwieſen hat[2]), fügt der Apoſtel hinzu ὃν ἤγειρεν ἐκ τῶν νεκρῶν. Wer ſich daran ſtößt, daß er geſtorben iſt, weil er nicht glaubt, daß er auferſtanden iſt — denn ἐκ τῶν νεκρῶν iſt in dieſer Verbindung immer eben ſo ſehr betont, als ἤγειρεν —, der kann auch

[1]) vgl. Calvin z. d. St. [2]) gegen Pelt, Lünemann.

nicht hoffen, daß er aus dem Himmel kommen werde. Wer aber glaubt, daß ihn Gott auferweckt hat, der ist auch dessen gewiß, daß er denen zu Gute wiederkommen und sich ihnen als den Sohn Gottes erweisen wird, um deren willen er gestorben ist. Dieser Mensch Jesus ist ihm ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης, in welcher Bezeichnung wieder beides gleichermaßen betont ist, ἀπὸ τῆς ὀργῆς τῆς ἐρχομένης und ὁ ῥυόμενος ἡμᾶς, indem beides geglaubt sein will, daß ein Zorn kommt und daß Jesus der Retter ist, welcher uns desselben ledig gehen macht. Weder Strafe oder Gericht[1]), noch Strafgerechtigkeit[2]) heißt ὀργή, sondern Zorn, nur entweder wie er in dem Zürnenden ist, oder wie er sich äußert. Wie es nun von Gott heißt, er sei ὁ ἐρχόμενος, als der ein Ende machen wird, so ist ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη der Zorn Gottes in seiner dem gegenwärtigen Weltlaufe ein Ende machenden Aeußerung. Von solchem Ausgange weiß nur, wer den lebendigen Gott durch die heilsgeschichtliche Offenbarung kennt; wer diese aber vollständig kennt, der weiß auch von dem Retter, welcher macht, daß der Zorn uns nicht betrifft. Daß es ein präsentisches Participium ist, welches Jesum als diesen Retter benennt, geschieht nicht etwa deshalb, weil sein Retten schon ein gegenwärtiges ist[3]), und eben so wenig hat das Präsens futurischen Sinn[4]), sondern das Participium ist substantivisch gebraucht[5]), indem er eben der ist, als welchen er sich den Seinen erzeigen wird.

Wir sehen, der Inhalt des an πῶς ἐπεστρέψατε πρὸς τὸν θεόν angeschlossenen Infinitivsatzes ist so angethan, daß die Leser einerseits dadurch erinnert wurden, welches sie ihr Verhalten sein lassen müssen, nachdem sie sich zu Gott bekehrt haben, aber andererseits auch, was sie damit erlangt haben, daß sie sich bekehrten, indem nun der lebendige und wahre Gott ihr Gott ist, welcher sich seinen Dienern als solchen erzeigen wird, und der vom Tode erstandene Jesus ihr Heiland ist, welcher machen wird, daß der über die Welt ergehende Zorn sie nicht betrifft. Dieß ist ge-

---

[1]) so de Wette, Lünemann. [2]) so Koch. [3]) so z. B. de Wette. [4]) so z. B. Pelt. [5]) vgl. z. B. Koch z. d. St.

eignet, sie zu dem, was sie sollen, fröhlich zu machen, nachdem ihnen schon die Erzählung von dem Ruhme, den sie allerwärts haben, einerseits zur Freude, andererseits aber auch zur Mahnung gedient hatte, nicht von dem Glauben zu lassen, welcher ihr Ruhm ist. Alles zumal aber schließt sich an jenes *εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν* an, indem ihr Verhalten gegen die ihnen gebrachte Heilsbotschaft das andere Stück ist zu der Art und Weise, wie dieselbe an sie ergangen ist, und beide Stücke zusammen den Vorgang ihrer geschichtlichen Erkürung ausmachen, um welche der Apostel dem danksagt, der sie erkoren, an sich genommen, in dieses sonderliche Verhältniß zu sich gestellt hat.

Der Apostel erinnert die Gemeinde an sein und seiner Gefährten Verhalten bei ihr 2, 1—12.

Wenn er nun fortfährt, *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ἀδελφοί, τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν*, so ist vor allem festzustellen, daß *εἴσοδος* in demselben Sinne genommen sein will, in welchem wir es 1, 9 gefaßt haben, wie es sich denn als wörtliche Beziehung auf *ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν πρὸς ὑμᾶς* zu erkennen gibt. Man hätte Letzteres schwerlich von dem Auftreten des Apostels verstanden, wenn man nicht gemeint hätte, die zweite Stelle lasse keine andere Auffassung von *εἴσοδος* zu, als diese. Dem ist aber keineswegs so. Unstreitig verneint *ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν* die Vergeblichkeit[1]) oder Bedeutungslosigkeit[2]) dessen, was der Apostel *τὴν εἴσοδον ἡμῶν* nennt. Da nun der mit *ἀλλά* gegenübertretende bejahende Satz nicht von der Frucht und dem Erfolge seiner Erscheinung in Thessalonich handelt, sondern von der Art und Weise seines Wirkens daselbst; so paßt nur diejenige Bedeutung von *εἴσοδος*, welche wir 1, 9 für die einzig zulässige erkannt haben. Ganz ähnlich, wie Paulus 1 Kor. 15, 10 von der Gnade sagt, die ihm zu Theil geworden, als ihn Gott zum Apostel bestellte, *ἡ χάρις αὐτοῦ ἡ εἰς ἐμὲ οὐ κενὴ ἐγενήθη, ἀλλὰ περισσότερον αὐτῶν πάντων ἐκοπίασα*, sagt er hier von dem Zugange, welcher ihm und seinen Gefährten in Thessalonich eröffnet worden, daß er sich ihnen nicht umsonst aufgethan habe, indem sie sich ihn mit aller Gottesfreudigkeit zu Nutze machten. Nur gebraucht er dies Mal

---

[1]) vgl. z. B. 3, 5; Gal. 2, 2; 1 Kor. 15, 10, 58; Phil. 2, 16. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 15, 14.

das Perfektum γέγονεν, weil die Eröffnung jenes Zugangs sammt der Benützung desselben eine abgeschlossene Vergangenheit ist. Nun wird aber auch das γάρ, mit dem sich die Berufung auf die Leser, als welche wissen, daß dem so gewesen ist, an das Vorhergehende anschließt, nicht eine bloße Ausführung von ὁποίαν εἴσοδον ἔσχομεν bringen[1]). Es kann sich überhaupt nicht auf irgend einen einzelnen Bestandtheil des Nächstvorhergegangenen beziehen, wie etwa auf die Bezeichnung des Verhaltens, welches für die Leser damit eingetreten ist, daß sie sich zu Gott bekehrten. Denn dafür ist alles Nächstvorhergegangene zu sehr dem εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ untergeordnet und von ihm beherrscht, so zwar, daß alles in V. 4—10 Enthaltene zur Ausführung des εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν diente. Ueber diesen Bestandtheil des mit εὐχαριστοῦμεν begonnenen Abschnitts zurück und auf dieses selbst, welches mit εἰδότες τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν nach einer Seite hin begründet ist, muß sich das γάρ beziehen, und also die Versicherung des Apostels, daß er und seine Gefährten auf Grund ihrer Kenntniß der Erkürung der Leser Gotte beständig um sie danksagen, nach einer andern Seite hin begründen; so zwar, daß er nun ausführt, welche Berechtigung sie für ihre Person haben, die Erkürung der Leser sonderlich zum Gegenstande ihrer Danksagung gegen Gott zu machen. Daß dem so ist und nicht etwa die Aussage der fremden Brüder über ihr Auftreten in Thessalonich durch Berufung auf die eigene Erinnerung der Leser begründet werden soll[2]), was doch in der That eine wunderliche Begründung wäre, bestätigt der Uebergang von dem so beginnenden Abschnitte zu dem nächstfolgenden, welcher 2, 13 mit den Worten καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως anhebt.

Das Erste, weil Nächstliegende, was der Apostel mit Berufung auf die Leser von sich und seinen Gefährten bezeugt, ist die rückhaltlose Entschiedenheit und zuversichtliche Freudigkeit, mit welcher sie ihr Predigtamt übten. Wie sonst παῤῥησιάζομαι mit dem Participium eines Verbums des Redens[3]) oder im Parti-

---

[1]) gegen de Wette, Koch, Lünemann. [2]) so Auberlen. [3]) Akt. 13, 46; 19, 8.

cipium mit einem Verbum finitum dieſer Art[1]) verbunden vorkommt; ſo hat es hier den Infinitiv λαλῆσαι bei ſich, was in ſo fern auch Eph. 6, 20 der Fall iſt, als dort λαλῆσαι eben ſo wohl mit παῤῥησιάσωμαι, als mit ὡς δεῖ με, verbunden ſein will[2]). Daß παῤῥησιάζεσθαι an ſich ſelbſt ein Verbum des Redens ſei, kann man überhaupt nicht und vollends an dieſen Stellen nicht ſagen: dieſer Irrthum, welchen man auch auf παῤῥησία erſtreckt, wo der neuteſtamentliche Sprachgebrauch noch entſchiedener widerſtreitet[3]), kommt lediglich daher, weil das damit bezeichnete Verhalten zunächſt freilich im Worte ſich dargibt. Allerdings hat an der vorliegenden Stelle ἐπαῤῥησιασάμεθα vor allem den Ton, aber ſo, daß es das innere Verhalten bezeichnet, welches ſich in dem, was der abhängige Infinitivſatz beſagt, nur nach außen erwieſen hat. Der Infinitivſatz beſagt nämlich, wozu ſie die mit ἐν τῷ θεῷ ἡμῶν, wie Eph. 6, 20 mit ἐν αὐτῷ, hinſichtlich ihres Grundes näher beſtimmte rückhaltloſe Entſchiedenheit und Zuverſicht gehabt haben, dazu nämlich, die Heilsbotſchaft unter vielem Kampfe zu verkündigen. Und gleichwie dieſe Verkündigung an jener Stelle durch ὡς δεῖ με λαλῆσαι hinſichtlich der Art und Weiſe ihrer Ausrichtung näher bezeichnet iſt, ſo hier durch ἐν πολλῷ ἀγῶνι hinſichtlich der erſchwerenden Umſtände derſelben. Aber nicht, als wenn erſt dieſe Näherbeſtimmung dem παῤῥησιάζεσθαι ſeinen Werth gäbe[4]): erhob ſich ja doch der Widerſtreit, welcher die Predigt bedenklich und gefährlich machte, erſt in Folge deſſen, daß der Apoſtel und ſeine Gefährten die Entſchiedenheit beſaßen, geradezu mit ihr hervorzutreten. Sie beſaßen dieſelbe, trotz dem, was ihnen vorher, wofür ſich der Apoſtel ebenfalls auf die eigene Kenntniß der Leſer berufen konnte, in Philippi widerfahren war, wo ſie nicht blos überhaupt zu leiden, ſondern entehrende Mißhandlung zu erleiden gehabt hatten. Wären ſie in Folge deſſen mit gebrochenem Muthe nach Theſſalonich gekommen und hätten ſie mit der ihnen befohlenen Predigt zurückgehalten, ſtatt offen und rückſichtslos mit ihr hervorzutreten, ſo würde der Eingang, welchen ſie dort fanden, ohne Frucht geblieben ſein.

[1]) Akt. 26, 26. [2]) gegen Meyer z. dieſer St. [3]) vgl. z. B. Eph. 3, 12; Hebr. 10, 19. 34; 1 Joh. 5, 14. [4]) ſo Lünemann.

Daß ſie den friſchen und fröhlichen Muth gehabt haben, welcher die Zugänglichkeit der Theſſalonicher ſo reichlich nützte, erklärt der Apoſtel aus dem Weſen ihres Thuns überhaupt, welches er hier als ein παρακαλεῖν bezeichnet, das heißt, als ein Zuſprechen, mit dem es auf eine beſtimmende Einwirkung abgeſehen iſt. Denn dieß iſt die umfaſſendſte Bedeutung von παρακαλεῖν und παράκλησις[1]), und der Apoſtel bedient ſich dieſer Bezeichnung, weil ſein Lehren hier in ſo fern in Betracht kommt, als es darauf gerichtet iſt, einen Eindruck zu machen, eine beſtimmende Wirkung zu üben. Hierauf könnte es nämlich auch derjenige abſehen, welcher eine Irrlehre führt, für die er Anhang ſucht, oder ſchlechten Lüſten fröhnt, für die er Befriedigung ſucht. Wenn ein ſolcher ſich an Andere macht, ſie nach ſeinem Willen zu ſtimmen, ſo iſt dieß ein παρακαλεῖν ἐκ πλάνης oder ἐξ ἀκαθαρσίας. Denn πλάνη im bibliſchen Sinne iſt kein blos erkenntnißmäßiger Irrthum, ſondern eine ſündliche Irrung im Gegenſatze zur Verfolgung des rechten, von Gott geordneten Wegs[2]). Unter ἀκαθαρσία aber begreift ſich alles die geſchöpfliche Ehre des Menſchen ſchändende Weſen[3]), nicht mit Einſchluß, ſondern, wie aus Eph. 4, 19 erhellt, mit Ausſchluß der πλεονεξία. Beiderlei Herkunft verneint der Apoſtel von ſeiner παράκλησις, daß ſie aus einer von Gott abgewendeten Geiſtesrichtung, und daß ſie aus einer auf Unſittliches gerichteten Sinnesart ſtamme; nicht minder aber auch, daß ſie ἐν δόλῳ geſchehe, was keine Steigerung iſt[4]), ſondern zu οὐκ ἐκ πλάνης οὐδὲ ἐξ ἀκαθαρσίας in einem Verhältniſſe ſteht, welches die Annahme der freilich nicht eben ſtärker beglaubigten Lesart οὔτε, ſtatt οὐδέ, ἐν δόλῳ empfiehlt[5]). Während nämlich die zwei erſten Stücke das gemein haben, daß ſie einen Urſprung der apoſtoliſchen παράκλησις verneinen, iſt das dritte Verneinung einer Art und Weiſe ihres Geſchehens[6]). Dem entſprechend bezeichnet οὐδέ eine Unterabtheilung des einen von den beiden durch οὐκ-οὔτε verbundenen Gliedern[7]).

---

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 17. [2]) ſo auch Matth. 27, 64 u. 2 Petr. 3, 17, nicht minder als Eph. 4, 14 oder 2 Theſſ. 2, 11. [3]) vgl. Röm. 1, 24; Gal. 5, 19; Kol. 3, 5. [4]) gegen Lünemann. [5]) vgl. Schott z. d. St. [6]) gegen Ellicott. [7]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 196.

Da nämlich Einer wirklich Wahrheit bringen und wirklich nur für sie werben, dabei aber, von eigensüchtiger Begier nach Erfolg getrieben, falsche Künste anwenden und durch sie berücken könnte, statt die Wahrheit selbst auf die Gemüther wirken zu lassen; so verneint der Apostel auch dieß von sich und seinen Berufsgenossen.

Auch davon thun sie das Widerspiel, wie der mit ἀλλά gegenübertretende Satz besagt, dessen Inhalt, was wiederum für die Lesart οὔτε zeugt, nur dem ἐν δόλῳ, nicht auch dem ἐκ πλάνης und ἐξ ἀκαθαρσίας gegensätzlich entspricht. Denn nicht so verhält es sich, daß οὕτως λαλοῦμεν einen Satz für sich bildet, zu welchem dann οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες ἀλλὰ θεῷ nur als nachträgliche Näherbestimmung hinzuträte. Allerdings ist es unnatürlich, οὕτως auf das folgende ὡς ἀρέσκοντες deuten, statt es dem vorhergegangenen καθώς entsprechen zu lassen[1]). Aber andererseits erscheint auch der Inhalt des Vordersatzes καθὼς δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον nicht darnach angethan, in Bezug auf die Art und Weise, wie Paulus und seine Gefährten zu predigen haben, ein Weiteres an die Hand zu geben, als was der an οὕτως λαλοῦμεν angeschlossene Participialsatz besagt. Alles Gewicht desselben ruht nämlich auf ὑπὸ τοῦ θεοῦ, welchem dann ἀρέσκοντες θεῷ entspricht. Wie sie zu ihrem Amte gekommen sind, so richten sie es aus; sie sind aber so dazu gelangt, daß Gott sie für geeignet erkannte, mit der Heilsbotschaft betraut zu werden. Hierin liegt nun allerdings, daß ihre παράκλησις nicht ἐκ πλάνης und nicht ἐξ ἀκαθαρσίας ist, ersteres nicht, weil es sich um eine von Gott übergebene Botschaft handelt, und letzteres nicht, weil Gott sie dessen gewürdigt hat, sie ihnen anzuvertrauen; aber nur mittelbarer und untergeordneter Weise liegt es darin. Unmittelbar und zunächst sagen die Worte nur, daß sie keine menschliche, sondern göttliche, eine von Gott ihnen anvertraute Sache ist, welche daher auch nur im Hinblicke auf Gott und seinen Willen, und nicht mit Rücksicht auf der Menschen Sinn und Neigung, ausgerichtet sein will. Daß πιστευθῆναι τὸ εὐαγγέλιον im Vordersatze den Ton habe[2]), kann man nicht sagen: schon die Wortstellung macht δεδο-

[1]) gegen Flatt. [2]) so Lünemann.

δεδοκιμάσμεθα ὑπὸ τοῦ θεοῦ vorzugsweise betont, und dem entspricht auch der Inhalt des mit οὕτως gegenübergestellten Nachsatzes, wenn sich derselbe über den an λαλοῦμεν angeschlossenen Participialsatz erstreckt. Das Gewicht von δεδοκιμάσμεθα wird aber geschwächt, wenn man nur Gottes gnädigen Rathschluß darin ausgedrückt findet[1]), während doch die Bedeutung des Verbums[2]) den Gedanken vernothwendigt, daß Gott sie für geeignet, zwar nicht befunden[3]), was δοκιμάζω nicht heißt, wohl aber genommen[4]) hat. Es ist genau dasselbe, wie wenn der Apostel 1 Tim. 1, 12 von Christo sagt, πιστόν με ἡγήσατο θέμενος εἰς διακονίαν, womit ja doch gesagt ist, er habe ihn, der bis dahin ein Verfolger und Lästerer gewesen, für verläßig geachtet, indem er ihn, was eben die thatsächliche Beweisung dieses seines Urtheils war, in ein Amt setzte[5]). Und so verhält es sich ja in der That. Als Gott den Paulus zu dem Zeugenamte berief, in welchem er sich dann so wohl bewährt hat, nahm er ihn für das, was er von dem an gewesen ist, ohne daß er es schon war: ein thatsächliches Urtheil Gottes, in welchem sich sein ewiger Rathschluß im einzelnen Falle geschichtlich vollzog. Dem entspricht es, daß er und seine Gefährten — denn daß er von sich mit Ausschluß derselben rede, ist ein durch den Zusammenhang widerlegtes Vorgeben[6]) — die ihnen anvertraute Botschaft nicht als solche verkündigen, die Menschen, sondern die Gotte zu Gefallen leben. Ἀρέσκειν so zu übersetzen, berechtigt uns nicht der vermeintliche Gebrauch des Präsens und des Imperfektums de conatu[7]), welcher wohl überhaupt nicht stattfindet, indem überall, wo man ihn wahrzunehmen meint[8]), das Verbum in seiner gewöhnlichen Bedeutung steht, nur aber lediglich im Sinne seines Subjekts und ohne Rücksicht auf den wirklichen Erfolg des Verhaltens oder Handelns desselben. Dieß genügt aber auch, um uns zu jener Uebersetzung zu berechtigen. Denn darnach kann also das Genügethun, Zufriedenstellen, welches ἀρέσκειν bedeutet, entweder ein wirkliches Gefallen sein

---

[1]) so z. B. Pelt. [2]) vgl. z. B. 1 Kor. 16, 3. [3]) gegen de Wette, Koch. [4]) vgl. Röm. 1, 28. [5]) vgl. Huther z. dieser St. [6]) gegen de Wette. [7]) so Lünemann. [8]) vgl. Rost Gramm. S. 576.

oder auch ein zu Gefallen Leben[1]). Und da ὡς vor θεῷ nicht wiederholt ist, während es andererseits οὐχ ὡς und nicht ὡς οὐκ heißt, so vergleicht der Apostel nicht etwa sein Reden mit dem Reden solcher einestheils, die Menschen, und solcher anderntheils, die Gotte zu Gefallen leben, sondern bezeichnet es als ein solches, wie es vermöge dessen beschaffen ist, daß er Gotte und nicht Menschen zu Gefallen lebt. Dabei benennt er Gott als den, welcher den Menschen, ob er ihm recht und tauglich ist, nach seinem Innern beurtheilt, um anzudeuten, daß er Gotte nicht etwa blos mit äußerlichem Verhalten, das nur den Schein hat, als ob es ihm um Gott zu thun sei, sondern mit seiner innerlichen Willensrichtung zu Gefallen lebe.

Für dieses allgemeine Zeugniß, welches er seiner und seiner Gefährten Verkündigung der Heilsbotschaft gibt, beruft er sich auf ihr bisheriges Verhalten in so fern, als davon dreierlei nicht gelte, von dem Eines oder das Andere der Fall sein würde, wenn es ihnen um Gewinnung menschlicher Gunst zu thun wäre. Das Verbum γίγνεσθαι, mit welchem er das Verhalten ausdrückt, verbindet er zweimal mit ἐν, das dritte Mal mit einem Participium. Ersteres heißt eben so wie 1 Tim. 4, 15, wo εἶναι in gleichem Sinne mit ἐν verbunden vorkommt, sein Wesen haben in Etwas; im andern Falle aber ist das im Participium ausgedrückte Thun Näherbestimmung des γίγνεσθαι und also das verneinte Verhalten. Die beiden Verbindungen aber λόγος κολακείας und πρόφασις πλεονεξίας unterscheiden sich, ähnlich wie 1, 3 τὸ ἔργον τῆς πίστεως und ὁ κόπος τῆς ἀγάπης, in der Art, daß das eine Mal κολακείας Eigenschaftsgenitiv ist, das andere Mal dagegen πλεονεξίας Subjektsgenitiv. Womit wir umgehen, sagt Paulus, ist nicht ein Wort, das darnach eingerichtet ist, denen zu schmeicheln, an die es ergeht; es ist aber auch kein bloßes Scheinwerk, hinter dem als die wirkliche Triebfeder Gewinnsucht steckt, welche es dann freilich, um selbst Befriedigung zu finden, darauf anlegen müßte, diejenigen zu befriedigen, von denen sie Gewinn ziehen will. Für das Erstere beruft er sich auf die Leser, da der Zusammenhang

[1]) vgl. z. B. Röm. 15, 1—3.

diese Aussage auf seinen Aufenthalt in Thessalonich einschränkt[1]), ohne daß uns das ποτέ daran irre zu machen braucht; für das Andere, was nicht wie jenes Gegenstand der unmittelbaren Wahrnehmung ist, beruft er sich auf Gott, so aber, daß wohl dieses θεὸς μάρτυς seine Wirkung über die beiden durch οὔτε verbundenen Sätze erstrecken will[2]), zwischen denen es steht, indem auch von der Leugnung, daß sie es darauf absehen, von Menschen Ehre zu empfangen, ein Gleiches gilt, wie von der Leugnung eines gewinnsüchtigen Hinterhalts ihrer Bemühungen für das Evangelium. In dem letztern dieser beiden Sätze hat man nach einem Unterschiede zwischen den Präpositionen ἐκ und ἀπό gefragt[3]), statt die erheblichere Frage voranzuschicken, was der ganze Beisatz οὔτε ἀφ' ὑμῶν, οὔτε ἀπ' ἄλλων soll, da sich doch auch dieser Theil der Aussage nur auf des Apostels Aufenthalt in Thessalonich beziehen kann. Weder von euch selbst, sagt er, wollten wir gerühmt und geehrt sein, noch um des willen, was uns bei euch gelungen, von Anderen. In beiden Fällen hätten sie es darauf abgesehen, eine Ehre zu gewinnen, welche menschlicher Herkunft wäre. Letzteres drückt er mit ἐκ aus[4]), während ἀπό geeignet ist, dieser Herkunft die nähere Bestimmung zu geben, daß die Menschen, von denen die Ehre herkommt, dabei selbstthätig sind[5]).

Den folgenden Participialsatz δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι ὡς Χριστοῦ ἀπόστολοι verbindet man insgemein mit dem vorhergegangenen, und ermöglicht sich diese Verbindung durch die Annahme, βάρος sei vom Gewichte des Ansehens zu verstehen. Aber wenn man dann ἐν βάρει εἶναι erklärt „mit Gewicht, mit Autorität auftreten[6])", so schiebt man einen andern Begriff unter, als den die Worte ausdrücken; und bleibt man bei dem Wortlaute und läßt den Apostel sagen, er habe auf das Gewicht und Ansehen verzichtet, das er als Apostel Christi hatte[7]), so erhält

[1]) vgl. z. B. Lünemann z. d. St. [2]) anders z. B. Bengel. [3]) so z. B. Schott, Olshausen. [4]) vgl. z. B. Röm. 2, 29. [5]) vgl. z. B. Luc. 9, 22; Akt. 23, 21; Jak. 1, 13; 1 Kor. 1, 30. [6]) so z. B. Pelt, Olshausen, de Wette, Koch, Bisping, Auberlen. [7]) so z. B. Calvin, Lünemann, Ellicott.

man einen Gedanken, welcher schon an sich, vollends aber im Anschlusse an den Satz οὔτε ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν unmöglich ist, indem das Gewicht, welches ein Apostel Christi als solcher besitzt, mit dem Trachten nach Ehre, welche Menschen geben können, gar Nichts zu schaffen hat. Bei jener herkömmlichen Verbindung der Sätze fällt aber ferner auf, daß der mit ἀλλά angeschlossene Satz ἐγενήθημεν ἤπιοι — denn die Lesart νήπιοι[1]) ist schlechterdings untauglich[2]) — weder zu δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, wenn man dasselbe vom Gewichte des apostolischen Amts versteht, noch auch zu ζητοῦντες ἐξ ἀνθρώπων δόξαν einen angemessenen Gegensatz bildet, da weder die Geltendmachung des einem Apostel zukommenden Gewichts, noch vollends ein Trachten nach der Ehre, welche Menschen geben können, das Widerspiel eines milden und freundlichen Wesens mit sich bringt. Dazu kommt, daß der Apostel an die Selbstvergleichung mit einer ihre Kinder nährenden Mutter, in welche nach der gewöhnlichen Verbindung der Sätze das ἐγενήθημεν ἤπιοι ausläuft, einen Satz anschließt, dessen Begründung die Leser daran erinnert, wie er und seine Gefährten Tag und Nacht gearbeitet haben, πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα: ein Zusammenhang, welcher unthunlich macht, jenes ἐν βάρει εἶναι anders als im Sinne dieses ἐπιβαρῆσαι zu verstehen[3]). Daß die Redensart diesen Sinn nicht haben könne[4]), ist ein seltsames Vorgeben. Wie ἐν ἡδονῇ εἶναί τινι heißt Einem zur Lust gereichen, so ἐν βάρει εἶναι Einem zur Last fallen. Als Sendboten dessen, welcher mit seinem Würdenamen Χριστός benannt ist — denn das waren auch Silas und Timotheus vermöge ihres Antheils an dem Berufswerke des Paulus —[5]), konnten sie denen, welchen sie seine Botschaft brachten, kraft ihres Berufs zur Last fallen, anstatt sich ihren Unterhalt mit ihrer eigenen Hände Arbeit zu erwerben[6]). Daran erinnert der Apostel nunmehr als an etwas, womit er kein Unrecht begangen haben würde, nachdem er vorher solches von sich verneint hat, was seinem Berufe gröblich widerstritte: ein Unterschied, welcher wieder beweist, daß die beiden

[1]) für dieselbe noch Bisping. [2]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 325. [3]) so z. B. Luther, Flatt, Ewald. [4]) so de Wette. [5]) vgl. Akt. 14, 4. 14; 1 Kor. 9, 5. [6]) vgl. 1 Kor. 9, 1 ff. u. 2 Thess. 3, 8 f.

Participialsätze nicht zusammengehören, sondern mit ὀυνάμενοι ein neuer Zusammenhang beginnt.

Dieß aber freilich nicht so, daß ἀλλ' ἐγενήθημεν ἤπιοι Nachsatz dazu wäre[1]): den Nachsatz einzuführen, dient ἀλλά nur hinter Vordersätzen mit hypothetischen oder relativischen Partikeln. Auch erhellt aus der Gegensätzlichkeit von εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν gegen ὀυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι, daß Letzteres mit Ersterm sich fortsetzt, während ἐγενήθημεν ἤπιοι auch bei dem Sinne, welchen ἐν βάρει εἶναι für uns hat, kein zureichender Gegensatz wäre. Demnach unterbricht ἀλλά die ihrer Fortsetzung noch entgegensehende Rede, und bringt einen nur vorläufigen Gegensatz zu ἐν βάρει εἶναι, welcher vorerst nur besagt, daß ihr Verhalten überhaupt gar anders gewesen sei, als daß sie von einem Rechte, das ihnen zustand, einen schroffen und rücksichtslosen Gebrauch hätten machen mögen. Nur die Worte ἐγενήθημεν ἤπιοι ἐν μέσῳ ὑμῶν umfaßt dieser Zwischensatz. Denn οὕτως ὁμειρόμενοι ὑμῶν gehört der Natur der Sache nach mit ὡς ἐὰν τροφὸς θάλπῃ τὰ ἑαυτῆς τέκνα als seinem Vordersatze enge zusammen, und ist andererseits Einleitung des εὐδοκοῦμεν μεταδοῦναι ὑμῖν οὐ μόνον τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ ἀλλὰ καὶ τὰς ἑαυτῶν ψυχάς, wenn anders ὁμειρόμενοι zwar die richtige Lesart, aber mit ἱμειρόμενοι gleichbedeutend ist[2]). Der Begriff des ἱμείρεσθαι geht nämlich über den von ἤπιος eben so weit hinaus, als das Verlangen einer Mutter nach ihrem Säuglinge, den sie mit der Milch ihrer Brust nähren will, über die Gütigkeit eines Vaters gegen seinen Sohn. Diesem Liebesverlangen einer nährenden Mutter vergleicht der Apostel sein und seiner Gefährten Verlangen nach den Thessalonichern, vermöge dessen ihr Wille war, wie das augmentlose εὐδοκοῦμεν besagt, nicht blos die Heilsbotschaft, sondern das eigene Leben ihnen mitzutheilen. Unrichtig erklärt man sich das μεταδοῦναι τὰς ἑαυτῶν ψυχάς daraus, daß eine Mutter für ihr Kind auch das Leben opfere oder es mit Gefahr des Lebens beschütze[3]), was außerhalb der Vergleichung liegt; unrichtig meint man auch, μεταδοῦναι in

[1]) so schon Calvin. [2]) vgl. namentlich Lünemann z. d. St. [3]) so z. B. de Wette, Bisping.

dieſer Verbindung zeugmatiſch für ein bloßes δοῦναι nehmen und letzteres von der Preisgabe des Lebens in Gefahr verſtehen zu müſſen[1]), wodurch die Vergleichung aufgegeben wird und womit auch das ὑμῖν nicht beſtehen könnte. Die Vergleichung bringt vielmehr mit ſich, daß es μεταδοῦναι heißen muß, und daß eine Liebeserweiſung gemeint iſt, mit welcher der Liebende dem Geliebten in dem, was er ihm darreicht, ſein eigenes Leben an ihn übergehen läßt. Denn ſo läßt die Mutter in der Ernährung ihres Säuglings ihr eigenes Leben dem Kinde, das ſie hegt, zu Theil werden. In wie fern Paulus von ſich und ſeinen Gefährten die Willigkeit, ein Gleiches den Theſſalonichern zu thun, ausſagen kann, liegt in dem mit γάρ angeſchloſſenen Satze enthalten, welcher die Leſer daran erinnert, daß ſie ihnen, um Keinen zu beſchweren, unter ſteter Handarbeit bei Tag und Nacht, mit der ſie ſich ſelbſt erhielten, die Heilsbotſchaft verkündigt haben. Iſt ja doch auf dieſe Weiſe in dem Worte ihrer Predigt, welches ſie mit ſolcher Erſchöpfung ihrer Lebenskraft den Theſſalonichern ſpendeten, dieſe ſelbſt, die ſich darin verzehrte, gleichſam auf ſie übergegangen, wie die Lebenskraft der Mutter auf das Kind, das ſie nicht blos irgendwie ernähren, ſondern aus Liebesverlangen nach ihm ſäugend ernähren will[2]). Alſo ſtatt ſich von ihnen den Lebensunterhalt geben zu laſſen, haben ſie mit dem Evangelium das eigene Leben willentlich ihnen mitgetheilt — denn nicht blos die Willigkeit dazu drückt εὐδοκοῦμεν aus, ſondern bezeichnet das μεταδοῦναι als ein willentlich geſchehenes[3]) —; und ſtatt ihnen dafür, daß ſie ihnen die Heilsbotſchaft brachten, mit dem Anſpruche auf Lebensunterhalt zur Laſt zu fallen, was ſie gekonnt hätten, haben ſie ſichs Mühe und Anſtrengung koſten laſſen, ſich ſelbſt zu erhalten, um auf die Weiſe, wie ihr Liebesverlangen nach ihnen ſie trieb, ihren Predigerberuf unter ihnen zu erfüllen.

Daß ſie ſich als das vollſte Gegentheil ſolcher Prediger bewieſen haben, die mit ihrem Predigen für ſich ſelbſt Etwas wollen, war bis hieher der Inhalt des mit δυνάμενοι ἐν βάρει εἶναι angehobenen Abſchnitts in ſeinem Gegenſatze zu den vorhergegangenen

[1]) ſo z. B. Koch, Lünemann. [2]) vgl. J. D. Michaelis z. d. St. [3]) vgl. z. Gal. 1, 15.

Verneinungen. Während aber diese Verneinungen mehr nur dem verneinenden Theile des durch sie begründeten Satzes, dem οὐχ ὡς ἀνθρώποις ἀρέσκοντες entsprachen, folgt nun eine Begründung jener allgemein gehaltenen Aussage von der sittlichen Beschaffenheit ihres Predigens auch nach der bejahenden Seite, hinsichtlich des ἀλλὰ τῷ θεῷ. Ohne Uebergang fährt der Apostel fort ὑμεῖς μάρτυρες καὶ ὁ θεός, was in der Lebhaftigkeit des Affekts, mit welchem er spricht[1]), nur sehr ungenügend, zureichend aber in dem eben dargelegten Verhältnisse des Folgenden zum Vorherigen seine Erklärung findet. Gott und Menschen hat er zu Zeugen aufgerufen, wie wenig ihr Thun, durch das sie die Thessalonicher zum Glauben brachten, nach Eigensucht aussah; Gott und Menschen nimmt er jetzt zu Zeugen, daß ihr Verhalten gegen die, welche gläubig wurden, keinen Zweifel ließ, ob es ihnen um Gott zu thun sei. Denn hievon handelt der folgende Abschnitt, und nicht, wie man anzugeben pflegt, ganz im Allgemeinen und mit abschließender Zusammenfassung von der Untadeligkeit ihres Wandels und Wirkens in Thessalonich: ein Irrthum, welcher wohl nur durch die scheinbare Allgemeinheit des ὁσίως καὶ δικαίως καὶ ἀμέμπτως verursacht ist, welcher aber gleich durch ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν widerlegt wird, indem hienach nur von ihrem Verhalten gegen die Gläubigen die Rede ist, daß es so beschaffen gewesen, wie der mit καθάπερ οἴδατε eingeführte Satz es näher beschreibt. Denn καθάπερ οἴδατε für einen Zwischensatz zu nehmen und ὡς in distributivem Sinne mit ἕνα ἕκαστον zu verbinden[2]), läßt schon die Wortstellung nicht zu: καθάπερ οἴδατε müßte eine eben solche Stelle einnehmen, wie καθὼς οἴδατε in V. 2 und V. 5.

Gemäß dem, heißt es, daß die Leser wissen, wie sie ihr Ermahnen derselben ein an einen Jeden von ihnen einzeln gerichtetes haben sein lassen, können sie bezeugen, wie recht und tadellos ihr Verhalten gegen die, welche glaubten, gewesen ist. Denn wir haben nicht nöthig, den Dativ ὑμῖν so zu verstehen, daß ihr Verhalten in den Augen der Gläubigen untadelig gewesen sei[3]); was man aus dem seltsamen

[1]) so Lünemann. [2]) so Auberlen. [3]) so z. B. Koch, Lünemann, Bisping.

Grunde annahm, weil sonst gesagt wäre, daß sie sich gegen Andere nicht recht und tadelfrei benommen haben. Nicht im Gegensatze zu denen, welche nicht glaubten, ist ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν gemeint, sondern im Gegensatze zu der Zeit, wo die Angeredeten erst zum Glauben gebracht werden sollten. Daß aber, wie V. 6 zu ζητοῦντες, so hier zu παρακαλοῦντες aus dem Vorhergehenden ἐγενήθημεν gehört[1]), kann nun wohl vollends keinem Zweifel unterliegen. In Verbindung mit Adverbien bezeichnet γίγνεσθαι ein so und so beschaffenes Verhalten[2]), während es mit Participien verbunden wird, um zu sagen, worin das Verhalten besteht. Drei Adverbien hat ἐγενήθημεν in dem ersten der beiden von μάρτυρες abhängigen Sätze bei sich, drei Participien in dem andern, um auszudrücken, wie vollständig ihr Verhalten dem entsprochen habe, daß es ihnen darum zu thun war, Gotte zu Gefallen zu leben. Ὁσίως und δικαίως bezeichnen es als ein der sittlichen Ordnung nach den beiden Beziehungen gemäßes, sofern dieselbe eine gottgegebene und sofern sie eine Ordnung menschlicher Verhältnisse ist. Denn nicht blos von dem Verhalten gegen die Gottheit im Unterschiede von dem gegen Menschen wird ὁσίως gebraucht, wie man gewöhnlich angibt, sondern auch von letzterm, wenn es als Widerspiel des Frevels bezeichnet werden soll, welcher das göttliche Gesetz mißachtet[3]). Durch ἀμέμπτως aber wird dann ausgeschlossen, daß ihr Verhalten nach irgend einer einzelnen Beziehung das nicht gewesen sei, was es sein sollte[4]). Aehnlich verhält sich μαρτυρόμενοι, wie selbstverständlich gelesen sein will und nicht μαρτυρούμενοι[5]), zu παρακαλοῦντες und παραμυθούμενοι. Während nämlich παρακαλεῖν ein Reden ist, das sich an den Willen, und παραμυθεῖσθαι ein Reden, welches sich an das Gemüth wendet[6]), was ja beides in der mit dem Infinitivsatze ausgedrückten Richtung geschehen kann, steht μαρτύρεσθαι, welches man irrig im Sinne des Beschwörens nimmt[7]), eben so neben diesen beiden Verbis, wie Eph. 4, 17 neben λέγειν[8]), um den nachdrücklichen Ernst der Rede zu

[1]) so z. B. Bengel, Lünemann. [2]) vgl. Rost Gramm. S. 464. [3]) vgl. z. B. Plato Polit. 301 D. [4]) vgl. Ellicott. [5]) Reiche a. a. O. II. S. 329. [6]) vgl. 1 Thess. 5, 14. [7]) vgl. Poppo z. Thucyd. 6, 80. [8]) vgl. Meyer z. dieser St.

bezeichnen, wenn der Redende für das, was er sagt, mit seiner Person eintritt. In diesem Sinne tritt μαρτυρόμενοι zu παρακαλοῦντες und παραμυθούμενοι hinzu, welche Verba überdieß zu noch nachdrucksamerer Betonung des sittlichen Ernstes, welcher die Lehrer beseelte, nicht nur ὑμᾶς, sondern vor allem ἕνα ἕκαστον ὑμῶν zum Objekte haben. Ja mit besonderm Nachdrucke steht dieses ἕνα ἕκαστον gleich hinter ὡς, um vor allem zu betonen, wie Jedem sonderlich sie sich gewidmet, und nicht blos im Allgemeinen geredet haben. Eben hierauf bezieht sich auch die ebenfalls den Verbis vorangehende Vergleichung ὡς πατὴρ τέκνα ἑαυτοῦ, indem auch ein Vater mit seinen Kindern so handelt, daß er jedes einzeln ermahnt und ermuntert zu rechtem Verhalten. Wobei nicht unbemerkt bleiben will, daß der Apostel jetzt, wo er an die Angelegentlichkeit erinnert, mit der sie den Gläubigen nachgingen, diese Vergleichung gebraucht, nachdem er vorher das brünstige Verlangen, sie durch die Verkündigung des Evangeliums zum Glauben zu bringen, mit dem einer Mutter, welche ihren Säugling zu nähren begehrt, verglichen hat. Das Verhalten aber, auf das ihr Ermahnen und Ermuntern abzielte und gerichtet war, bezeichnet er als ein Gottes würdiges, nicht ohne zu τοῦ θεοῦ hinzuzufügen τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν. Wo Gott βασιλεύς ist, da geschieht kein anderer Wille, als der seine; wer ihn aber thut, der hat Theil an der δόξα dieses βασιλεύς: um Beides auszudrücken, verbindet der Apostel beide Begriffe, welche also nicht vermengt sein wollen[1]). Das Präsens aber des Participiums gebraucht er, wo man den Aoristus erwarten möchte, um die Berufung als eine solche zu bezeichnen, welche für den unwürdig Wandelnden noch immer, so lange die Offenbarung des Gottesreichs noch nicht vorhanden ist, vergeblich werden kann[2]).

So gleicht der Schluß dieses zweiten mit 2, 1 begonnenen Abschnitts des Briefs dem Schlusse des vorhergegangenen und erinnert an ihn. Dasselbe Verhalten, welches der Apostel dort als das für die Leser mit ihrer Bekehrung gegebene bezeichnet hat, ist

---

[1]) gegen Olshausen. [2]) vgl. 1 Thess. 5, 24.

der Inhalt seiner Ermahnung gewesen, nachdem er sie bekehrt hatte. Alles zusammen aber, was er in V. 1—12 von sich und seinen Berufsgenossen bezeugt hat, daß sie den Lesern mit einer in Gott begründeten Freudigkeit und als Gotte zu Gefallen gepredigt, daß sie mit mütterlicher Liebe gegen sie an ihrer Bekehrung und mit väterlichem Ernste an ihrem Wandel gearbeitet haben, dieß alles, worin der Satz *αὐτοὶ οἴδατε τὴν εἴσοδον ἡμῶν τὴν πρὸς ὑμᾶς, ὅτι οὐ κενὴ γέγονεν* seine Ausführung gefunden hat, läßt erkennen, mit welchem Bewußtsein sie auf ihre Wirksamkeit in Thessalonich zurückblicken, und daß sie vermöge dessen wohl die Freudigkeit haben können, für den Erfolg daselbst, von welchem 1, 4—10 gehandelt war, Gotte dankzusagen, und berechtigt sind, die Erkürung der Leser zum Gegenstande ihrer eigenen Danksagung zu machen.

Der Apostel versichert die Gemeinde seines und seiner Gefährten sehnsuchtsvollen Andenkens an sie 2, 13—3, 13.

In diesem Sinne haben wir jenes *γάρ* gefaßt, welches den hier zu Ende gehenden Abschnitt an K. 1 anschloß; und daß wir es richtig so gefaßt haben, wird durch die ihn abschließenden und zu Neuem überleitenden Worte *Καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἡμεῖς εὐχαριστοῦμεν τῷ θεῷ ἀδιαλείπτως* noch wieder bestätigt. Denn *διὰ τοῦτο* bezieht sich weder auf die Größe des Erfolgs, den die Predigt des Apostels gehabt[1]), noch auf die Wichtigkeit des Zwecks, den er damit verfolgt hat[2]): weder von dem einen, noch von dem andern ist vorher die Rede gewesen. Auch kann es nicht auf die letztvorhergegangenen Worte *τοῦ καλοῦντος ὑμᾶς εἰς τὴν ἑαυτοῦ βασιλείαν καὶ δόξαν*, auf die Herrlichkeit des Christenberufs sich beziehen, da diese Worte in dem letztvorhergegangenen Satze nur eine untergeordnete Stelle einnehmen[3]), und auch der Satz selber, welchem sie angehören, nur einen einzelnen Bestandtheil der unzertrennbar einheitlichen Erinnerung an die Art und Weise ausmacht, wie Paulus und seine Gefährten den Zugang, der sich ihnen in Thessalonich eröffnete, genützt und fruchtbar gemacht haben. Hierauf also, auf die ganze in 2, 1—12 enthaltene Ausführung weist der Apostel zurück, indem er fortfährt, *Καὶ διὰ τοῦτο*. Denn

---

[1]) so z. B. Pelt. [2]) so Flatt, de Wette, Koch. [3]) gegen Olshausen, Lünemann, Bisping.

so dürfte doch wohl zu lesen sein, obwohl καί nur wenige Zeugen für sich hat. Die Wahrscheinlichkeit, daß es wegen des gleich wieder folgenden καί weggelassen worden, ist zu groß, um blos nach der Zahl der Zeugen zu entscheiden, während es sich zugleich dadurch empfiehlt, daß es dem Anschlusse des Folgenden durch διὰ τοῦτο größern Nachdruck gibt, und dessen abschließende Zusammengehörigkeit mit dem vorhergegangenen Abschnitte erkennen läßt, welcher ja eben darauf hinauswollte, die Versicherung des Apostels, daß er und seine Gefährten allezeit Gotte danksagen um die Gemeinde, dadurch glaubhaft zu machen, daß der Gemeinde ins Gedächtniß gerufen wurde, ein wie gutes Gewissen sie besitzen, ihr Berufswerk recht und nicht als eigene, sondern als Gottes Sache ausgerichtet zu haben. Und dieß[1]), sagt er, ist der Grund, warum auch wir unablässig Gotte dafür danksagen, daß ihr unser Predigtwort als Gottes Wort angenommen habt. Das καί vor ἡμεῖς, welches natürlich nun vollends nicht zum ganzen Satze gehören kann[2]), erinnert daran zurück, daß der Apostel da, wo er die Gemeinde seines und seiner Gefährten unablässigen Danksagens um sie versicherte, auch der Freude über ihre Bekehrung gedacht hat, welche er allerwärts vorfindet. Spricht er ja doch, nachdem es zu Anfang des Briefs ihr gegenwärtiger Christenstand gewesen war, den er als Gegenstand seines Danksagens bezeichnete, nunmehr zunächst von ihrer Bekehrung und seiner Danksagung um diese, so zwar, daß der Ausdruck, dessen er sich bedient, durch den Zusammenhang mit dem vorhergegangenen Abschnitte bestimmt erscheint.

Hatte er nämlich V. 6 einfach δεξάμενοι τὸν λόγον geschrieben, so unterscheidet er jetzt παραλαβόντες und ἐδέξασθε, gibt beidem λόγον ἀκοῆς παρ' ἡμῶν mit der nachträglichen Näherbestimmung τοῦ θεοῦ zum Objekte, und ἐδέξασθε selbst bestimmt er näher durch den Beisatz οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ, καθώς ἐστιν ἀληθῶς, λόγον θεοῦ. Er sagt also nicht blos, daß sie das Wort angenommen, sondern betont auch, daß sie es überkommen haben, indem ja παραλαμβάνειν mit διδάσκεσθαι wesentlich gleichbedeutend ist[3]).

---

[1]) vgl. Ellicott. [2]) gegen de Wette, Koch. [3]) vgl. z. B. Gal. 1, 12.

Nur weil er ein so gutes Gewissen hat in Betreff seines Predigens, kann er Gotte dafür danken, daß sie das, was sie überkamen, auch angenommen haben. Eine gleichartige Bewandniß hat es mit der Bezeichnung dessen, was sie überkommen und angenommen haben, daß er es nämlich zunächst nur als ein Wort bezeichnet, das sie von ihm und seinen Gefährten zu hören bekamen, indem παρ' ἡμῶν seiner Stellung nach mit ἀκοῆς[1]), nicht mit παραλαβόντες[2]) verbunden sein will, und dann erst nachträglich τοῦ θεοῦ hinzufügt. Nur deshalb kann für die Verkündiger die Annahme des von ihnen zu hören bekommenen Worts[3]) eine Ursache der Danksagung gegen Gott sein, weil es Gottes Wort, und, was zweitens dazu gehört, weil auch die Annahme selbst Annahme nicht eines Menschenwortes, sondern eines Gotteswortes war. Denn in diesem Sinne gibt der Apostel jenem Objekte das Prädikat bei οὐ λόγον ἀνθρώπων, ἀλλὰ λόγον θεοῦ, ohne es durch ein ὡς anzuschließen, welches nicht sowohl deswegen unangemessen wäre, weil es blos ausdrücken würde, was ihr Wort in der Vorstellung der Thessalonicher war[4]) — denn der Zwischensatz καθώς ἐστιν ἀληθῶς würde ja gleich auch die Richtigkeit dieser Vorstellung bezeugen —, als vielmehr deshalb, weil nicht die Art und Weise des Annehmens[5]), sondern die Natur dessen, wozu sie sich annehmend verhielten, bezeichnet sein soll. Nicht ein Menschenwort nahmen sie an, indem sie das Wort annahmen, welches ihnen verkündigt wurde, obgleich es Menschen waren, die es ihnen verkündigten, sondern ein Gotteswort: wobei nun jener Zwischensatz nicht mehr müßig erscheint, aber auch keine Betheuerung vorstellt[6]), sondern diese ihre Annahme des gepredigten Worts durch die ausdrückliche Bezeugung, daß es das wahrhaftig war, als was sie es hinnahmen, für richtig erklärt, und auch nach dieser Seite wieder bestätigt, daß den Predigern desselben die Aufnahme, die es gefunden hat, ein Gegenstand der Danksagung gegen Gott wirklich sein darf.

Wenn nun der Apostel fortfährt, ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν

---

[1]) vgl. Lünemann. [2]) gegen Ellicott, Auberlen. [3]) vgl. Hebr. 4, 2 u. Delitzsch z. d. St. [4]) so Lünemann. [5]) gegen Bisping. [6]) gegen Koch.

τοῖς πιστεύουσιν, was nicht auf θεοῦ[1]), sondern auf λόγον θεοῦ[2]) sich bezieht, da es sich in diesem Zusammenhange um das Wort handelt und von Gott das Aktivum ἐνεργεῖν[3]), nicht das Medium ἐνεργεῖσθαι gebraucht sein würde[4]); so ist dieß freilich zunächst nur eine Bestätigung dessen, daß sie Gottes Wort angenommen haben, indem es sich nunmehr, nachdem sie im Glauben stehen — denn einen andern Nachdruck, als diesen, hat der Beisatz τοῖς πιστεύουσιν nicht —[5]) entsprechender Weise in ihnen wirksam erzeigt. Aber zugleich dient der Satz auch, den Uebergang zum Folgenden zu vermitteln. Der Apostel hat nämlich auch von einer Anfechtung zu sprechen, welche sie betroffen hat und in welcher er sie allein lassen muß; was einerseits mit seiner Bezeugung, daß sie eine Ursache der Danksagung gegen Gott, andererseits mit seiner Versicherung, daß sie dieß ihm und seinen Gefährten seien, anscheinend in Widerspruch steht. Damit sie nun vor allem das ihnen Widerfahrene im rechten Lichte sehen, nennt er er es nicht, ohne zuvor zu benennen, was es um ihre Erduldung desselben sei, daß sich nämlich darin Gottes Wort in ihnen wirksam beweise. Er thut so, nachdem schon die Erinnerung daran, daß sie in dem ihnen gepredigten Worte Gottes Wort aufgenommen haben, geeignet gewesen ist, sie zur Ertragung dessen, was ihnen um dieses Wortes und ihres Glaubens willen widerfährt, zu ermuntern und dawider zu festigen. Und wiederum nennt er, was sie erlitten haben, erst dann, nachdem er es zuvor als ihren Ruhm dargestellt hat, daß sie damit Nachahmer der auch verfolgten christlichen Gemeinden in Judäa geworden sind. Warum er dabei gerade auf die Gemeinden Judäa's hinweist, erklärt sich aus dem Inhalte des mit ὅτι angeschlossenen Satzes. Wären sie um ihres Glaubens an Jesum willen nur von den Juden angefeindet worden, so hätte ihnen dieß weder befremdlich sein, noch auch sonderlich schwer fallen können. Aber nun sind es ihre eigenen Volksgenossen, welche sich feindlich wider sie kehren. Darüber will sie der Apostel berichten,

---

[1]) gegen Auberlen u. A. [2]) so auch Ellicott. [3]) vgl. Gal. 2, 8; aber nicht Gal. 3, 5; 1 Kor. 12, 6 u. dergl. St. (gegen Lünemann z. d. St.) [4]) Winer Gr. S. 242. [5]) gegen Olshausen, Koch u. A.

und nicht redet er, als wären sie bedenklich geworden, weil sich auch das Volk, welches für das Volk Gottes galt, dieser Lehre feindlich zeigte[1]). Denn er sagt nicht, die Juden thun den jüdischen Gemeinden Jesu nur eben das, was eure Volksgenossen auch thun, sondern umgekehrt, es ist euch von euren Volksgenossen dasselbe widerfahren, was den Gemeinden Judäa's von den Juden. Daß er mit dieser Zusammenstellung die Leser ehren wolle, indem der Heroismus der palästinensischen Gemeinden allen Christen ein Gegenstand der Bewunderung war[2]), kann man auch nicht sagen, da er sich nicht über diesen Heroismus, sondern über die Verkündigung der Juden verbreitet; und eben so wenig, daß ihn der Antheil, welchen die Juden Thessalonich's an der Verfolgung der dortigen Gemeinde hatten, hiezu veranlasse[3]), da er ausdrücklich die Volksgenossenschaft betont, welche in beiden Fällen zwischen den Verfolgten und ihren Verfolgern besteht. Wenn man sich nicht damit begnügen will, zu sagen, der Apostel ergreife den Anlaß, um seinem Unwillen über die Juden Luft zu machen[4]); so wird man sich fragen müssen, welchem Eindrucke der Verfolgung durch die eigenen Volksgenossen er damit könne entgegentreten wollen, daß er auf die jüdische Verfolgung der Gemeinden Judäa's, und weiter auf die Tödtung Jesu durch die Juden und auf ihre Feindseligkeit gegen ihn selbst hinweist, und zwar Letzteres mit dem Bemerken, daß sie ihn hindern, den Heiden das Evangelium zu verkündigen. Denn ein und derselbe Grund muß es sein, weshalb er der Verfolgung gedenkt, welche die Gemeinden Jesu in Judäa von den Juden erleiden, und weshalb er alles das von den Juden sagt, was er an ὑπὸ τῶν Ἰουδαίων anschließt.

Τῶν καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν, schreibt er erstlich, καὶ τοὺς ἰδίους προφήτας. Denn ἰδίους, welches schon Marcion in seinem Texte gehabt hat, konnte leichter ausfallen, weil es müßig oder auch eine bedenkliche Einschränkung der Geltung der Propheten zu sein schien, als daß es eingefügt wurde[5]); dem Zusammenhange aber entspricht diese Hervorhebung der Zugehörigkeit

---

[1]) gegen Calvin. [2]) so Lünemann. [3]) so Flatt, Bisping, Lünemann. [4]) so de Wette. [5]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 330.

der Getödteten zu dem Volke, das sie getödtet hat, gar wohl. Nachdem nämlich der Apostel von der Verfolgung der Gemeinden Jesu im jüdischen Lande mit einem *καί*, welches nicht sowohl steigernd, als hinzufügend darüber hinausweist, zur Tödtung des Herrn selbst, dessen Gemeinden sie sind, fortgeschritten und von dieser Tödtung auf die der Propheten, welche diesem Volksthum angehört und innerhalb desselben ihren Beruf gehabt haben[1]), zurückgegangen ist — denn daß *τοὺς ἰδίους προφήτας* von *ἀποκτεινάντων* abhängt[2]), kann kein Zweifel sein[3]) —; so kommt er nun erst von hier aus auf die der Gegenwart angehörige Thatsache, daß sie ihn selbst und seine Berufsgenossen nicht bei sich geduldet, sondern ausgetrieben haben, wie *ἐκδιώκειν*, nur freilich ohne daß blos Austreibung aus dem jüdischen Lande, geschweige aus Thessalonich[4]), gemeint ist, hier nicht minder als Luc. 11, 49[5]) zu nehmen sein wird. Aber nur so weit reicht zunächst die dann in einem zweiten Theile sich wieder fortsetzende Apposition zu *τῶν Ἰουδαίων*. Die folgenden Satzglieder *καὶ θεῷ μὴ ἀρεσκόντων καὶ πᾶσιν ἀνθρώποις ἐναντίων*, obgleich freilich demselben Artikel unterstellt, wie *καὶ τὸν κύριον ἀποκτεινάντων Ἰησοῦν καὶ τοὺς ἰδίους προφήτας καὶ ἡμᾶς ἐκδιωξάντων*, können doch unmöglich, wie man sie insgemein nimmt, in Einer Reihe hiemit stehen sollen, so daß *καί* auch hier Gleichartiges weiter hinzuzufügen diente. Denn was hier folgt, ist eben andersartig, dafür aber unter sich so gleichartig und dabei gegensätzlich, daß *καί — καί* im Sinne von sowohl — als auch gemeint sein muß. War vorher von Vergangenem die Rede gewesen, was sich die Juden haben zu Schulden kommen lassen, so wird dagegen jetzt in dem damit gleichlaufenden Theile der Apposition ihr Verhalten präsentisch gezeichnet, daß sie sowohl Gotte nicht zu Gefallen leben, was *οὐκ ἀρέσκειν* gegenüber dem *ἐναντίων* heißen muß[6]), als auch allen Menschen entgegen sind. Das Erstere bedarf nicht erst einer begründenden Erläuterung, das Letztere bekommt sie durch den Beisatz, *κωλυόντων ἡμᾶς τοῖς ἔθνεσιν λαλῆσαι ἵνα σωθῶσιν*. Und zwar beweist dieser Beisatz, daß die Meinung

---

[1]) vgl. Tit. 1, 12. [2]) gegen Koch. [3]) vgl. Matth. 23, 31. 37; Akt. 7, 52. [4]) gegen Auberlen. [5]) vgl. z. B. Meyer z. dies. St. [6]) gegen Lünemann.

nicht ist, die Juden seien überhaupt menschenfeindlich[1]), sondern in so fern seien sie es gegenwärtig, als sie der Predigt des Heils, welcher sie selbst nicht gehorchen, auch da, wo sie sich an die außerjüdische Welt wendet, feindlich und hindernd in den Weg treten[2]).

Wenn der Apostel dann hinzufügt εἰς τὸ ἀναπληρῶσαι αὐτῶν τὰς ἁμαρτίας πάντοτε, womit er sagt, worauf dieß ihr Thun abzielt, indem sie das thun, was erforderlich ist, um es dahin zu bringen[3]); so darf man sich durch das πάντοτε, welches natürlich hier wie überall seine zeitliche Bedeutung hat[4]), nicht verleiten lassen, diese Zielangabe auf alles von dem Verhalten der Juden Gesagte[5]), statt auf das, woran es sich unmittelbar anschließt, allein zu beziehen. Blieben die Juden der Gegenwart nur selbst dem Evangelium ungehorsam, ohne die Prediger desselben an ihrer auf das Heil der Völkerwelt gerichteten Thätigkeit zu hindern, so würden sie, da nichts Neues zu ihrer bisherigen Versündigung hinzukäme, nicht auch jetzt und, wie der Apostel zwei Sätze in Eins zusammenziehend sagt, somit allezeit das Maß ihrer Sünden vollmachen. Der Gedanke ist nämlich hier nicht, wie sonst wohl, daß die aufeinanderfolgenden Geschlechter die Sünden häufen, bis das letzte deren Maß erfüllt[6]), sondern daß jedes Geschlecht das Seine gethan hat, das Maß vollzumachen, bis auf das gegenwärtige, welches zu der Verwerfung Jesu die Verhinderung seiner Predigt unter den Heiden hinzufügt. Aber jetzt wird dem ein Ende gemacht werden: ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος, ruft der Apostel aus und sagt damit, daß Gott sie nicht länger wird gewähren lassen. Nicht daß ἔφθασεν als sogenanntes prophetisches Präteritum futurisch gemeint wäre[7]); aber wenn der Zorn bei ihnen angelangt ist, so wird er sich auch an ihnen vollziehen. Ἡ ὀργή ist eben so zu verstehen, wie 1, 10, nur daß jetzt nicht von dem Zorne die Rede ist, wie er die Welt, sondern wie er das Volk betrifft, welches Gott zu seinem Volke gemacht hat.

---

[1]) gegen Bengel, Flatt, de Wette, Koch u. A. [2]) so z. B. Pelt, Lünemann, Bisping. [3]) vgl. Matth. 23, 32. [4]) gegen Olshausen, Baumgarten-Crusius. [5]) gegen Lünemann. [6]) gegen Olshausen. [7]) vgl. Winer Gramm. S. 256.

War dort von einem Kommen desselben gesagt, so ist hier φθάνειν gebraucht, welches sich von ἔρχεσθαι so unterscheidet, daß es nicht eine Bewegung wohin, sondern das Anlangen an einem Orte bezeichnet[1]). Da der Zorn von oben her kommt, so ist es mit ἐπί τινα verbunden[2]). Aber ἐπ' αὐτούς ist der einzige Zielpunkt, und nicht darf man einen zweiten in εἰς τέλος finden wollen, als hieße es, der Zorn sei an seiner äußersten Gränze angelangt, so daß er sich nun entladen werde[3]); sondern εἰς τέλος, welches „endelich" heißt entweder im Sinne von „zu Ende" oder im Sinne von „am Ende"[4]), steht in der erstern Bedeutung adverbialisch bei ἔφθασεν ἐπ' αὐτούς, und besagt, so sei der Zorn bei ihnen angelangt, daß nun ein Ende wird und Nichts mehr rückständig bleibt[5]): nur zu vollziehen braucht er sich, und endelich, nicht mehr blos zwischenfällig oder theilweise, wird er sich vollziehen.

Wozu nun dieß alles, fragen wir wieder, und welchen Grund konnte der Apostel haben, dieß alles von den Juden zu sagen? Oder vielmehr, da wir schon gesehen haben, daß seine Absicht sein muß, einer unrichtigen Auffassung oder Darstellung dessen, was den Lesern widerfuhr, zu begegnen, wie hat man sich diese zu denken? Handelt es sich doch um das, was ihnen ihre eigenen Volksgenossen, und nicht die Juden, anthaten; und dennoch verbreitet sich der Apostel über der Juden Feindschaft wider das Wort, an welches zu glauben das Verbrechen der Leser in den Augen ihrer Volksgenossen ist. So muß ja wohl zu befürchten gewesen sein, die Leser möchten auf den Gedanken kommen, daß sie sich durch Betheiligung an einer jüdischen Sache, an einer Sache, welche dieses fremde Volk angeht, die eigenen Volksgenossen zu Feinden gemacht haben. Daß es jüdische Aufhetzung war, auf die sich der Anfang dieser Feindseligkeit zurückführte, ändert hieran Nichts[6]). Denn darum mochte die Sache immer doch eine blos jüdische sein, wenn sie auch einen Theil des Volks für sich, den andern gegen sich hatte. Da war es denn allerdings am Orte, zu zeigen, daß die apostolische Lehre nichts weniger als eine Sache

[1]) vgl. z. B. Röm. 9, 31; Phil. 3, 16. [2]) vgl. Matth. 12, 28. [3]) so Lünemann. [4]) so Luc. 18, 5; vgl. Meyer z. dieser St. [5]) vgl. z. B. Judith 14, 13; Sirach 10, 13; 2 Makk. 8, 29. [6]) gegen Riggenbach.

des jüdischen Volks ist, und zu diesem Zwecke daran zu erinnern, daß die Juden, und zwar nicht blos theilweise, sondern als Volk vielmehr die ärgsten Widersacher derselben sind, als welche sie sich an dem Herrn selbst, wie auch an ihren eigenen auf ihn weissagenden Propheten, und an den judäischen Gemeinden des Herrn, wie nicht minder an denen, welche das Evangelium den Heiden bringen wollen, erwiesen haben und fort und fort erweisen. Das jüdische Volk als solches ist also vielmehr wider diese Lehre, und nicht ist sie eine Sache desselben; ein Heil wird den Heiden geprebigt, von welchem es Nichts wissen, das es auch den Heiden nicht geprebigt wissen will: wie es denn eben deshalb und eben jetzt, wo dieß Heil zu den Heiden kommt, dem Gerichte des göttlichen Zorns verfallen ist, das sich über ihm entladen wird.

Von selbst können die Christen Thessalonich's auf den Gedanken, welcher den Apostel zu dieser Erinnerung veranlaßt hat, schwerlich gekommen sein. Wohl aber war in den Augen ihrer Volksgenossen ihre Bekehrung begreiflicher Weise nichts Anderes, als Einfangung in das Netz einer jüdischen Lehre. Von dieser Seite werden sie haben hören müssen, daß sie nun um solcher fremden Sache willen mit ihrem eigenen Volke verfeindet seien. Dem gegenüber begreift sich dann auch um so besser, was man nach Vorstehendem nicht mehr aus jüdischen Angriffen auf den Apostel wird erklären wollen[1]), warum er seine Leser, ehe er auf ihre Verfolgung zu sprechen kam, so geflissentlich daran erinnert hat, daß ihre Annahme der apostolischen Lehre Annahme göttlichen, nicht menschlichen Worts, also auch nicht einer blos jüdischen Lehre gewesen sei. Und gleicherweise begreift sich nun vollends, warum er so ausführlich an sein und seiner Gefährten Verhalten in Thessalonich erinnert hat. Auch dieß nämlich wird den dortigen Heidenchristen von ihren Volksgenossen vorgeredet worden sein[2]), sie seien Menschen zur Beute geworden, welche aus selbstsüchtigen Beweggründen eine neue Lehre zu Markte brachten: wogegen ihnen der Apostel ins Gedächtniß ruft, ob nicht sein und seiner Gefährten Verhalten in jeder Beziehung so angethan gewesen sei, daß es dieses

[1]) so Lipsius in d. theol. Stud. u. Krit. 1854 S. 905 ff. [2]) vgl. Auberlen z. 2, 1.

Gerede Lügen strafe. Stellt sich aber das Bisherige unter diesen Gesichtspunkt, so werden wir denselben auch für das Folgende festhalten dürfen, wo sich Paulus weitläufig darüber ausspricht, wie es komme, daß er ihnen fern ist, während sie solche Bedrängniß erleiden, und mit welchen Empfindungen er ihnen gegen seinen Willen fern bleibe. Erscheint doch der bisherige Theil dieses Abschnitts in so fern nur als Einleitung dessen, was nun folgt, als eben die Drangsal, in deren standhafter Erduldung er die Wirksamkeit des Wortes Gottes in den Lesern erkannt hat, sein Verlangen steigert, wieder zu ihnen zu kommen. Man wird ihnen gesagt haben, diese Menschen, welche sich ihrer bemächtigt und ihnen ihre jüdische Lehre aufgedrungen haben, seien davon gegangen, sobald Gefahr entstand, um sie nun in den Nöthen, welche sie ihnen zu danken haben, allein zu lassen. Dem Eindrucke, den solche Reden machen konnten, begegnet der Apostel[1]), indem er fortfährt: *Ἡμεῖς δὲ, ἀδελφοί, ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν πρὸς καιρὸν ὥρας, προσώπῳ οὐ καρδίᾳ, περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ.* Denn daß die Verhältnisse, ja daß nach Akt. 17, 10 die Gläubigen in Thessalonich selbst den Apostel genöthigt hatten, sich zu entfernen, ist ein unzureichender Einwand gegen die Annahme, daß er sich veranlaßt sehe, derlei Gedanken nicht aufkommen zu lassen, da es sich ja nicht sowohl um seinen Weggang, als vielmehr um sein Fernbleiben handelt[2]).

Daß *ἡμεῖς δέ* dem *ὑμεῖς* des 14. Verses gegenübertritt, kann doch wohl kein Zweifel sein, da mit den Worten *ὃς καὶ ἐνεργεῖται ἐν ὑμῖν τοῖς πιστεύουσιν* zu etwas Neuem, nämlich von der Bekehrung der Leser zu ihrem seitherigen und fortdauernden Verhalten übergegangen worden ist, in Bezug auf welches nun der Apostel eben so von seinem eigenen handeln wird, wie er zuvor von seinem Verhalten während seiner Bekehrungswirksamkeit in Thessalonich gehandelt hat. Eben hieraus erklärt sich dann auch der Gebrauch des Comparativs *περισσοτέρως*, welcher ja allerdings erklärt sein will, da er auch sonst, auch Gal. 1, 14, durch den

[1]) ähnlich schon Calvin. [2]) gegen Lünemann.

Zusammenhang begründet erscheint[1]). Aus einer Beziehung aber auf den participialen Zwischensatz läßt sich keine Begründung desselben entnehmen, weder aus οὐ καρδίᾳ, noch aus πρὸς καιρὸν ὥρας. Es kann nicht heißen, mehr, als es sonst der Fall gewesen wäre, haben wir deshalb, weil wir mit dem Herzen bei euch waren, uns angelegen sein lassen, euch zu sehen[2]), da ihnen, wenn sie auch innerlich von ihnen geschieden gewesen wären, eben gar nicht angelegen haben würde, sie zu sehen. Ist aber diese Erklärung sinnwidrig, so ist die andere sprachwidrig, nach der es heißen soll, um so mehr haben wir uns angelegen sein lassen, euch zu sehen, da die Trennung erst kürzlich vorhergegangen war[3]). Man nimmt dann πρὸς καιρὸν ὥρας in seiner Beziehung zu ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν eben so unrichtig, wie wenn man erklärt, gleich nach der Trennung habe der Apostel sich schon angelegen sein lassen, sie wiederzusehen[4]). Denn diese Verschmelzung von πρὸς καιρόν „für eine Zeit“[5]), wozu „für die Dauer“, und von πρὸς ὥραν „für eine Weile“[6]), wozu „für immer“ den Gegensatz bildet, kann in ihrer Verbindung mit ἀπορφανισθέντες ἀφ' ὑμῶν, wo das aus dem Verbum entnommene ἀπό dazu dient, die Räumlichkeit der Trennung zu betonen, welche den Apostel um die Seinen gebracht hat, unmöglich besagen wollen, wie lange es her sei, daß er von ihnen getrennt worden, sondern nur, für wie lange dieß geschehen sei. Als er von ihnen scheiden mußte, war dieß kein Abschied für immer, und er blieb mit dem Herzen bei ihnen, als sie seinen Augen entschwanden[7]). Also war es natürlich, daß er darnach begehrte und trachtete, sie zu sehen, ohne daß man jedoch mit einer aus ἀπορφανισθέντες entnommenen Erklärung des Comparativs περισσοτέρως sagen kann, er würde weniger hiernach getrachtet haben, wenn er vorher in keiner persönlichen Verbindung mit ihnen gestanden hätte[8]), da sie ja erst durch seine persönliche Anwesenheit in Thessalonich diejenigen geworden sind, nach wel-

---

[1]) gegen de Wette. [2]) so Baumgarten-Crusius, Ellicott u. A. [3]) so Lünemann. [4]) so Pelt. [5]) vgl. 1 Kor. 7, 5; Luc. 8, 13. [6]) vgl. Gal. 2, 5; 2 Kor. 7, 8; Philem. 15; Joh. 5, 35. [7]) etwas anders 2 Kor. 5, 12; vgl. Gal. 1, 22; 1 Kor. 13, 12. [8]) so Winer Gramm. S. 228.

chen er sich jetzt wie ein Vater nach seinen ihm genommenen Kindern sehnt. Während sich nun aus keinem Bestandtheile des Participialsatzes eine Rechtfertigung dieses Comparativs gewinnen läßt, ergibt sich aus der Rückbeziehung auf V. 14 die Nothwendigkeit desselben. Für die Leser ist die Zeit nach ihrer Bekehrung eine Zeit der Bedrängniß, für ihre Lehrer ist sie eben deshalb eine Zeit um so angelegentlichern Trachtens nach einem Wiedersehen gewesen.

Ἐν πολλῇ ἐπιθυμίᾳ fügt der Apostel zu ἐσπουδάσαμεν nachträglich hinzu und fährt fort, διότι ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἐγὼ μὲν Παῦλος καὶ ἅπαξ καὶ δίς, καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς. Denn daß διότι zu lesen ist, nicht διό, obgleich hier die erstere Lesart nicht so überwiegende Beglaubigung für sich hat, wie in einem gleichen Falle 1 Petr. 2, 6, halte ich deshalb für unzweifelhaft, weil sich gar nicht absehen läßt, wie man, wenn διό geschrieben stand, darauf gekommen sein sollte, es in διότι zu verwandeln[1]), während ein Blick auf 3, 1 bei der scheinbaren Gleichartigkeit der beiden Fälle hinreichte, zum Gegentheile zu bestimmen. Die Lesart διότι hat nämlich, wenn man das Wort nicht gegen allen neutestamentlichen Sprachgebrauch im Sinne von „weshalb" nehmen will[2]), ihre handgreifliche und nicht so leicht zu hebende Schwierigkeit. Um sie zu verstehen, muß man erstlich jene nachträgliche Näherbestimmung des ἐσπουδάσαμεν von dem Satze, dem sie angehört, weit genug abrücken, damit sie im Absehen auf den mit διότι eingeleiteten Satz angefügt erscheine; und muß zweitens das Verhältniß, in welchem die beiden Haupttheile dieses Satzes ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς und ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς zu einander stehen, in der Art richtig erkennen, daß der letztere nicht etwa dem erstern nur nebengeordnet, sondern vielmehr als der Hauptsatz erscheint, zu welchem der erstere den Vordersatz bildet[3]): ganz anders als Röm. 1, 13, wo καὶ ἐκωλύθην ἄχρι τοῦ δεῦρο nur zwischengeschoben ist zwischen πολλάκις προεθέμην ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς und den hierauf bezüglichen Absichtssatz. Daß Satan hin-

[1]) gegen Reiche a. a. O. II. S. 330. [2]) so Lünemann. [3]) vgl. z. B. Marc. 12, 12.

bernd in den Weg trat, wenn sie des Willens geworden waren, nach Thessalonich zu gehen, hat die Angelegentlichkeit, mit der sie darauf bedacht waren, die dortige Gemeinde zu besuchen, zu solcher Begierde gesteigert. Als der, welcher vornämlich die Gemeinde gestiftet hatte und darum auch vornämlich an ihrem Geschicke Antheil nehmen mußte, sagt Paulus von sich insonderheit, daß er nicht blos einmal, sondern wiederholt[1]) des Willens gewesen sei, zu ihr zurückzukehren. Denn καὶ ἅπαξ καὶ δίς von ἐγὼ μὲν Παῦλος zu trennen und letzteres allein den Zwischensatz bilden zu lassen[2]), verbietet schon die Wortstellung, da in diesem Falle ἐγὼ μὲν Παῦλος hinter ἠθελήσαμεν stehen müßte. Aber wozu hätte dann der Apostel überhaupt diesen Pluralis geschrieben, statt, wie sonst[3]) und wie gleich hernach 3, 5, durch den Singularis seine Person vor denen, welche er pluralisch mit sich zusammenfaßt, hervortreten zu lassen? Daß er aber Satan als den bezeichnet, der sie verhindert habe, ihr Vorhaben auszuführen, während er sonst in ähnlichen Fällen nur von Verhinderung überhaupt spricht[4]), muß ja freilich in der Natur dieser Verhinderung seinen Grund haben, aber ohne daß man sie darum auf Feindseligkeiten von Widersachern des Evangeliums einzuschränken braucht[5]). Hätte er sich durch die sich ihm an anderen Orten eröffnende Möglichkeit, das Evangelium auszubreiten, von der Ausführung seines Vorhabens abgehalten gesehen; so würde er sich anders ausdrücken, als wenn ihm der augenblickliche Stand seines Berufswerks Raum dazu gegeben hätte, aber Erkrankung oder etwas der Art, was auch im Uebrigen eine Störung für ihn war, hinderlich in den Weg trat. Mit solchen Fällen aber, wie Akt. 16, 6, läßt sich, was hier vorliegt, so gewiß nicht vergleichen, so gewiß göttliche Offenbarung, die einen andern Weg gehen heißt, als welchen der Mensch seinem eigenen Wunsche nach gehen würde, keine Wirkung Satan's heißen kann[6]).

Wenn man διότι in der Bedeutung „weshalb" genommen und, was damit zusammenhängt, den Satz καὶ ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ

[1]) vgl. Phil. 4, 16 und Meyer z. dieser St. [2]) so z. B. Pelt, Olshausen, Koch, Lünemann. [3]) vgl. z. B. 2 Kor. 1, 13. 15; Kol. 1, 23 ff. [4]) vgl. Röm. 1, 13; 15, 22. [5]) gegen de Wette. [6]) gegen Olshausen.

Σατανᾶς dem ἠθελήσαμεν ἐλθεῖν πρὸς ὑμᾶς untergeordnet hat; so muß man erwarten, das folgende γάρ werde eine Erklärung bringen, warum Paulus oder seine Gefährten, wie das ἠθελήσαμεν besagt, des Willens gewesen seien, nach Thessalonich zu kommen[1]). Den Grund ihres Verlangens dagegen, die Gemeinde wiederzusehen, kann γάρ nur dann einführen[2]), wenn das mit διότι ausgedrückte Verhältniß des 18. Verses zu dem vorhergegangenen Satze möglich macht, es auf das ἐσπουδάσαμεν des letzten zurückzubeziehen. Hinwieder muß es aber wirklich hierauf zurückbezogen sein wollen, wenn, wie wir uns überzeugten, διότι in seiner Bedeutung „dieweil" steht und im Zusammenhange damit ἐνέκοψεν ἡμᾶς ὁ Σατανᾶς der betontere Theil des 18. Verses ist, indem dann der Inhalt dieses Verses an dem, was γάρ anfügt, keine Begründung haben kann. Auf dieselbe Verbindung sehen wir uns nun aber auch durch den weitern Zusammenhang der ganzen Stelle angewiesen. Denn hinter dem durch γάρ angeschlossenen Satze, dem wieder ein anderer mit γάρ zur Begründung dient, bringt διό einen Satz, welcher des Timotheus Entsendung nach Thessalonich nach den zwei Seiten ins Licht stellt, erstlich daß sich Paulus und Silvanus durch den Werth, welchen die dortige Gemeinde für sie hat, zu ihr gedrungen gesehen haben, und zweitens daß es dabei auf Befestigung derselben wider die ihr widerfahrene Drangsal abgesehen gewesen ist. Auf diese Weise bestätigt uns der durch διό ausgedrückte Zusammenhang von 3, 1 f. mit 2, 19 f., daß sich das γάρ des 19. Verses auf περισσοτέρως ἐσπουδάσαμεν τὸ πρόσωπον ὑμῶν ἰδεῖν, wenn wir anders den Comparativ περισσοτέρως richtig verstanden haben, zurückbezieht, indem die Sendung des Timotheus als ein Akt vorgestellt wird, in welchem sich eben jene durch die Anfechtung der Gemeinde gesteigerte Angelegentlichkeit, mit der sie alle drei auf ein Wiedersehen derselben bedacht gewesen sind, auch wirklich bethätigt hat, nachdem wiederholte Vereitelungen ihrer Rückkehr sie um so begieriger darnach gemacht hatten.

Einerseits also zu dem vorausgegangenen περισσοτέρως

---

[1]) so z. B. Lünemann, Bisping. [2]) so z. B. Flatt, de Wette.

ἐσπουδάσαμεν, andererſeits zu dem nachfolgenden μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν ſteht der Frageſatz des 19. Verſes in dem Verhältniſſe einer Grundangabe. Daß in demſelben ἔμπροσθεν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ἐν τῇ αὐτοῦ παρουσίᾳ zu den beiden Sätzen gehört, in denen ſich die Frage vollzieht, und nicht blos zu ἢ οὐχὶ καὶ ὑμεῖς[1]), ſteht außer Zweifel, ohne daß man deshalb anzunehmen braucht, der Apoſtel habe urſprünglich nur ἢ ὑμεῖς ſchreiben wollen und erſt nachträglich, um nicht zu viel zu ſagen, ſich in der Art verbeſſert, daß er ſtatt deſſen eine zweite Frage eintreten ließ[2]). Beide durch ἤ verbundene Fragen, von welchen die zweite, was in der erſten nur ganz allgemein gefragt war, auf ſeine ſachgemäße Näherbeſtimmung bringt[3]), ſind im Abſehen auf jenen Beiſatz geſchrieben, welcher aber keineswegs den Zweck hat, die Prädikate ἐλπίς, χαρά, στέφανος καυχήσεως als im ſpecifiſch-chriſtlichen Sinne gedacht darzuſtellen[4]). Auf die Wiederoffenbarung Jeſu iſt der Blick des Apoſtels gerichtet, daß dann die Gemeinde Theſſalonich's einen Theil ſeiner Hoffnung, nämlich ſeines ihm Lohn bringenden Werks[5]), ſeiner Freude, nämlich der durch ihn zur Seligkeit gelangten Welt, ſeiner Ruhmeskrone, nämlich des ihm zur Ehre gereichenden Erfolgs ſeiner Arbeit, ausmachen werde. Die Zuverſicht aber, daß dem ſo ſein werde, begründet ſich ihm durch das, was ihm dieſe Gemeinde in der Gegenwart iſt, durch die Thatſache, daß er jetzt ſeine Verherrlichung und Freude an ihr hat[6]). Denn dieſen Gegenſatz von Zukunft und Gegenwart mit Betonung auszudrücken, genügt das ἐστέ in ſeinem Verhältniſſe zur unmittelbar vorhergehenden Zeitangabe, und man hat keinen Grund, das γάρ zu einer bloßen Bekräftigung des ſchon Geſagten abzuſchwächen[7]).

Bei der untergeordneten Stellung, welche V. 20 einnimmt, kann ſich das nun folgende διό nicht auf ihn[8]), ſondern nur auf den Satz beziehen, welchem er untergeordnet iſt, da von einer Beziehung auf V. 18, zu welcher man leicht verleitet wurde, wenn

---

[1]) ſo Olshauſen. [2]) ſo de Wette. [3]) vgl. z. B. Plato Crito 43 C.; symp. 173 A. [4]) ſo Lünemann. [5]) vgl. 1 Kor. 3, 14. [6]) vgl. Flatt z. d. St. [7]) gegen Koch, Lünemann u. A. [8]) ſo Lünemann.

man dort auch δύο las[1]), ohnehin keine Rede sein kann. Was der Apostel bei der Wiedererscheinung des Herrn an dieser Gemeinde zu haben verhofft, das wollte er sich, wenn nicht durch eigene Rückkehr zu ihr, so doch durch Entsendung des Timotheus an sie sicherstellen. In εὐδοκήσαμεν καταλειφθῆναι, welches nach dem Zusammenhange unmöglich plusquamperfektisch gemeint sein kann[2]), steht das erstere Verbum wieder, wie 2, 8, nahezu als Ausdruck eines adverbialen Begriffs, indem nicht blos der Beschluß, allein zu bleiben, sondern das Alleinbleiben selbst ausgesagt sein soll. Daß nicht οὐκέτι, sondern μηκέτι στέγοντες dabei steht, wird durch die gewöhnliche Redensart, es sei vom subjektiven Standpunkte aus gesagt[3]), nur sehr unzureichend erklärt. Man wird in Betreff der Verneinung bei Participien unterscheiden müssen, ob die Verneinung oder der Verbalbegriff betont ist, oder, was damit in Eins zusammenfällt, ob das im Participialsatze Enthaltene eine selbstständige Bedeutung hat oder nur die untergeordnete, welche ihm seine Bezüglichkeit auf den Hauptsatz verleiht. Hieße es Akt. 9, 9 ἦν ἡμέρας τρεῖς οὐ βλέπων, so wäre die Abwesenheit des Sehvermögens selbstständig verneint; nun es aber heißt μὴ βλέπων, so soll nur die Art und Weise, wie Paulus die drei Tage zugebracht hat, in Bezug auf sein Sehvermögen beschrieben sein. Beiderlei Verneinung findet sich 1 Petr. 1, 8 neben einander in den Sätzen ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπᾶτε, εἰς ὃν ἄρτι μὴ ὁρῶντες πιστεύοντες δὲ ἀγαλλιᾶσθε, wo das erste Mal οὐκ und das zweite Mal ὁρῶντες den Ton hat. In dem vorliegenden Falle selbst würde οὐκέτι στέγοντες das Aufhören des Aushaltens als eine selbstständige Thatsache für den Grund des εὐδοκεῖν erkennen lassen, während es mit μηκέτι στέγοντες nur als eine Näherbestimmung desselben, nur als die Gemüthsverfassung bezeichnet ist, in welcher sich Paulus und Silvanus entschlossen haben, allein in Athen zu bleiben.

Nicht bloß von sich nämlich sagt dieß Paulus, sondern von sich und Silvanus[4]): sonst würde hier, und nicht erst im 5. V.,

---

[1]) so z. B. Flatt, de Wette, Koch. [2]) gegen Pelt. [3]) so Lünemann. [4]) vgl. z. B. Bengel z. d. St.

der Ort gewesen sein, zur ersten Person Singularis überzugehen. Und wiederum lehren die Worte allzu unzweideutig, daß diese Beiden damals mitsammt dem Timotheus in Athen gewesen sind, als daß uns der Bericht der Apostelgeschichte zu der Annahme bestimmen könnte, Timotheus habe abwesend den Auftrag erhalten, nach Thessalonich zu gehen[1]). Der Verfasser der Apostelgeschichte beschränkt sich auf die beiden Thatsachen, daß Paulus ohne seine Gefährten nach Athen und ohne sie auch nach Korinth gekommen ist: was dazwischen liegt, kommt für ihn nicht in Betracht. Daß aber Paulus den Timotheus τὸν ἀδελφὸν ἡμῶν καὶ συνεργὸν τοῦ θεοῦ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ Χριστοῦ nennt, mit dem Erstern dessen Verhältniß zu ihm und Silvanus, mit dem Andern seine Stellung in dem Heilswerke Gottes bezeichnend — denn die abweichenden Lesarten erklären sich sämmtlich daraus, daß man an dem Ausdrucke συνεργὸς τοῦ θεοῦ[2]) grundlosen Anstoß nahm —, will nicht aus der Gewohnheit des Apostels erklärt sein, die Gehülfen seiner Arbeit durch Ehrenprädikate auszuzeichnen[3]), sondern hat seinen Grund darin, daß die Christen Thessalonich's, welche nach dem Apostel selbst verlangten, diese Sendung seines untergeordneten Begleiters zu gering anzuschlagen versucht sein konnten; weshalb er ihnen auch eigens zu verstehen gibt, daß es ihm und Silvanus einen Entschluß gekostet hat, bei ihrem Aufenthalte und Wirken in Athen die Gegenwart und Hülfe des Timotheus eine Zeit lang zu entbehren. Sie würden sich wohl nicht dazu verstanden haben, wenn es nicht um den Zweck zu thun gewesen wäre, welchen der mit εἰς angefügte Infinitivsatz benennt. Bei der überwiegenden Beglaubigung der Lesart τὸ μηδένα σαίνεσθαι ist es unnöthige, wie vergebliche Mühe, mit dem nur zur Grundangabe tauglichen Dativ τῷ μηδένα σαίνεσθαι zurechtkommen zu wollen[4]). Es kann sich nur fragen, ob τὸ μηδένα σαίνεσθαι dem τὸ στηρίξαι ὑμᾶς nebengeordnet und mit diesem der Präposition εἰς unterstellt ist, so daß der eine Satz ausdrückt, was Timotheus an den Thessalonichern thun, der andere, was bei diesen erreicht

---

[1]) gegen Wieseler Chronologie des apost. Zeitalters S. 249 u. A. [2]) vgl. 1 Kor. 3, 9. [3]) so Lünemann. [4]) wie z. B. Pelt, Olshausen.

werden sollte[1]); oder aber, ob Ersteres als das sachliche Objekt von παρακαλέσαι gemeint ist[2]). Da παρακαλεῖν nicht nur im classischen Sprachgebrauche, wo es doppelten Akkusativ bei sich haben kann, sondern auch im neutestamentlichen[3]) mit einem sachlichen Objekte verbunden vorkommt, so unterliegt die Möglichkeit der letztern Auffassung keinem Zweifel. Den Vorzug aber verdient sie aus zwei Gründen. Erstens wäre παρακαλεῖν τινα ὑπὲρ τῆς πίστεως αὐτοῦ eine zu undeutliche Redensart, sowohl wenn man ὑπέρ mit περί gleichbedeutend nimmt[4]), in welchem Falle nur der Gegenstand und zwar der schon vorhandene Glaube des Ermahnten als der Gegenstand benannt ist, auf den sich das Ermahnen bezieht[5]), als auch wenn man es in seiner bestimmtern Bedeutung „zum Besten" nimmt[6]), in welchem Falle nur gesagt ist, daß das Ermahnen dem schon vorhandenen Glauben des Ermahnten zu Gute kommen sollte: den eigenthümlichen Inhalt des Ermahnens müßte man erst aus dem nebengeordneten Infinitivsatze entnehmen. Und zweitens, was damit zusammenhängt, wird der Begriff des παρακαλεῖν erst durch die Zugehörigkeit des Objekts τὸ μηδένα σαίνεσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις dem des στηρίζειν in einer der besondern Veranlassung dieser Sendung entsprechenden Weise inhaltgleich. Mit ὑπὲρ τῆς πίστεως ὑμῶν nämlich ist dann ausgedrückt, daß Timotheus ihres Glaubens sich annimmt und ihm zu Hülfe kommt; das sachliche Objekt aber von παρακαλέσαι besagt, daß sein Ermahnen, mit dem er sich ihres Glaubens annimmt, darauf gerichtet ist, es möge sich doch Keiner berücken lassen in diesen Drangsalen und dadurch an seinem Glauben irre werden. Ohne zureichenden Grund nimmt man σαίνειν gleichbedeutend mit ταράττειν oder θορυβεῖν[7]), wofür sich keine Stelle auch nur mit einigem Anscheine der Sicherheit beibringen läßt, indem namentlich an der aus Diogenes Laertius[8]) gewöhnlich angeführten die Bedeutung „bethören", welche das Verbum

[1]) so namentlich Lünemann. [2]) so z. B. Ellicott z. d. St.; Reiche a. a. O. II. S. 334; vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 226. [3]) vgl. Luc. 3, 18; 1 Tim. 6, 3; Tit. 2, 15; auch wohl Röm. 12, 1. [4]) so z. B. de Wette. [5]) vgl. Philem. 10. [6]) so z. B. Lünemann. [7]) so schon Chrysostomus. [8]) 8, 41.

bei den Tragikern[1]) oftmals hat, dem Zusammenhange besser entspricht, als jede andere. Auch wäre gerade die Heftigkeit und Gewaltsamkeit der Bewegung, welche bei der angenommenen Bedeutung durch das Verbum ausgedrückt sein müßte, seinem ursprünglichen Sinne nicht blos fremd, sondern entgegengesetzt. Da es nun auch ἐν ταῖς θλίψεσιν ταύταις heißt, nicht ταῖς θλίψεσιν ταύταις, so haben wir gar keine Ursache, einen Verbalbegriff der Art, wie man ihn an σαίνεσθαι zu haben meint, zu erwarten; vielmehr erscheint es vollkommen passend und entspricht dem Inhalte von 2, 1—12, daß Paulus in Sorgen war, die Gläubigen Thessalonich's möchten sich durch das, was ihnen ihre Volksgenossen mit bestem Scheine des Wohlmeinens einredeten, als ob sie das Opfer jüdischer Betrüger geworden wären, unter dem Drucke der über sie gekommenen Drangsale bethören lassen: wie er denn auch V. 6 ausdrücklich als die ihm tröstliche Nachricht, welche Timotheus zurückbrachte, insonderheit dieß bezeichnet, daß sie seiner freundlich gedenken und sich nach ihm sehnen.

Auch das unmittelbar Folgende erklärt sich nur so zur Genüge. Wenn es nämlich schon an sich das Natürlichste ist, das Subjekt von ἦμεν und προελέγομεν auch für das Subjekt von κείμεθα und μέλλομεν zu halten; so wird die gegentheilige Meinung der meisten Ausleger, daß die Christen überhaupt Subjekt der letzteren Verba seien, durch den Beisatz καθὼς καὶ ἐγένετο καὶ οἴδατε vollends widerlegt, nachdem schon das μέλλομεν nicht dazu passen will. Denn der Christenheit im Allgemeinen stand Drangsal nicht erst bevor, und noch weniger kann der Apostel sagen wollen, daß sie seiner Vorhersagung gemäß wirklich hernach eingetreten sei. Wollte man aber μέλλομεν auf die Gemeinde zu Thessalonich einschränken[2]), so bliebe unverständlich, daß er nicht blos hinzufügt καθὼς καὶ ἐγένετο, sondern auch καὶ οἴδατε, als ob sie erst erinnert werden müßten, daß sie wissen, was ihnen widerfahren ist; nicht zu gedenken, daß es doch füglich μέλλετε heißen müßte. Nur dann verschwindet alles Befremdliche, wenn er die

[1]) vgl. Aeschylus Choeph. 420; Euripides Rhes. 55; Jon. 685. [2]) so z. B. Koppe.

Leſer daran erinnert, daß er und ſeine Gefährten damals, als ſie in Theſſalonich waren, für ſich ſelbſt Bedrängniß als unausbleiblich in Ausſicht ſtellten. Denn da ihnen ſolche nicht blos in Theſſalonich ſelbſt widerfuhr, ſondern auch in Beröa, ſo kann er eben ſo wohl erinnern, daß es ſo gekommen, als daß es ihnen nicht unbekannt iſt. Dieſe ganze Bemerkung kann nun aber auch nicht mehr für eine Abſchweifung angeſehen werden[1]): im Zuſammenhange mit dem dadurch begründeten *αὐτοὶ γὰρ οἴδατε, ὅτι εἰς τοῦτο κείμεθα* dient ſie, die Berechtigung aufzuzeigen, mit welcher Paulus und ſeine Gefährten die Gemeinde vermahnten, ſich in dieſen Drangſalen nicht bethören zu laſſen. *Κεῖσθαι* mit folgendem *εἰς* ſteht hier ſo wenig als Phil. 1, 16 in der Bedeutung des Darniederliegens[2]), ſondern zu beiden Stellen will Luc. 2, 34 verglichen ſein, wo die ſchwache und jedenfalls nur theilweiſe Berührung des Ausdrucks mit Jeſ. 8, 14 nicht hinreicht, um den Gebrauch dieſes Verbums aus einer von dort herrührenden Bildlichkeit des Subjekts zu erklären[3]). Nur ſo viel iſt richtig, daß wie *πρόκειμαι πρός τι*, ſo auch *κεῖμαι εἴς τι* mit perſönlichem Subjekte eine Lage bezeichnet, in der man ſich leidentlicher Weiſe befindet und etwas, das man thun oder leiden oder werden ſoll, an ſich kommen laſſen muß. Von ſich alſo und ſeinen Gefährten ſagt der Apoſtel, daß ſie dazu verordnet und deß gewärtig ſeien, Drangſal zu erleiden, was die Gemeinde von da her wiſſen kann, daß ſie ſchon in Theſſalonich — denn *καί* ſteht in dieſem Sinne mit Bezug auf *ὅτε* — von Drangſalen geſagt haben, welche ſie betreffen würden: eine Vorherſagung, die ſeitdem eingetroffen iſt, und von der die Gemeinde weiß, wie ſie ſich erfüllt hat. Um ſo berechtigter iſt aber dann ihre Ermahnung der Gemeinde durch Timotheus, daß ſie ſich in ihrer Drangſal nicht bethören laſſe, als ob ſie ihre Bekehrten nur ins Unglück, ſich ſelbſt aber in Sicherheit gebracht hätten. Wem man dieß einreden will, der braucht ſich blos auf das zu beſinnen, was er ſelbſt von ihnen weiß.

Haben wir ſo dieſe Sätze richtig verſtanden, dann läßt ſich *διὰ τοῦτο* nicht als Beziehung auf die wirklich eingetretene Drang-

---

[1]) ſo z. B. de Wette, Pelt. [2]) gegen Koch. [3]) gegen Weiß z. Phil. 1, 16.

sal der Gemeinde fassen[1]), da von ihr nächstvorher nicht die Rede gewesen. Aber es ist auch keine Wiederaufnahme des weit entlegenen διό des ersten Verses[2]), sondern bezeichnet das durch V. 4 begründete εἰς τοῦτο κείμεθα als die Ursache, warum es der Apostel nicht mehr aushielt, ohne Nachricht über sie zu sein. Weil er selbst fort und fort solcher Anfechtung gewärtig sein und sie über sich ergehen lassen muß, wie sie ihm denn seit seiner Entfernung von Thessalonich nicht gefehlt hat, deshalb verlangte ihn so sehr nach beruhigender Nachricht von ihnen. Sagt er doch hernach, daß ihn die gute Kunde, die er durch Timotheus von ihnen erhielt, um all seine Noth und Drangsal getröstet habe. Das καί des κἀγώ zum ganzen Satze zu ziehen[3]), geht unmöglich an, und hat die Stellen Eph. 1, 15 und Kol. 1, 9 keineswegs für sich, wo das καί die Person des Schreibenden denen, an welche er schreibt, und das, was er thut, dem, was von ihnen gilt, gegenüberzustellen dient. Noch weniger läßt es sich mit διὰ τοῦτο so verbinden, als sollte jetzt ein zweiter Grund für die Sendung des Timotheus außer dem, auf welchen sich διό bezog, angegeben werden[4]). Da nun hinter dem in der ersten Person Pluralis gehaltenen, den Apostel also miteinschließenden Satze des ersten Verses μηκέτι στέγοντες εὐδοκήσαμεν das καί unmöglich erklärt werden kann, als ob zu dem Entsenden Anderer ein gleichartiges Entsenden des Apostels hinzugekommen wäre — denn auf das nebensätzliche μηκέτι στέγοντες allein könnte es ohnehin nicht gehen[5]), — und da es sich eben so wenig auf die Theilnahme beziehen kann, welche die Gemeinde auch ihrerseits ihm werde bewiesen haben[6]), geschweige auf die Leiden, welche sie ausgestanden hat[7]), was ja beides dem angeblich durch καί damit in Vergleich gestellten Thun des Apostels viel zu ungleichartig wäre: so bleibt keine andere Auffassung übrig, als die durch den Wechsel des Numerus ohnehin erforderte, daß Paulus eine von ihm sonderlich ausgegangene Sendung neben seine und des Silvanus gemeinschaftliche Abordnung des Timo-

---

[1]) so z. B. Olshausen, de Wette, Koch, Lünemann. [2]) so z. B. Flatt. [3]) so z. B. de Wette. [4]) so Bisping. [5]) gegen Olshausen. [6]) so z. B. Ellicott. [7]) so Riggenbach.

theus stellt. Ist doch, wie der in διὰ τοῦτο enthaltene Bestimmungsgrund von dem oben mit διό gemeinten, so auch der Zweck, zu welchem er gleichviel wen nach Thessalonich geschickt hat, von demjenigen wesentlich verschieden, zu welchem er und Silvanus keinen Geringern, als ihren Mitarbeiter Timotheus abgeordnet hatten. Das στηρίζειν und παρακαλεῖν war Sache dessen, welcher zur Gründung der Gemeinde mitgewirkt hatte; jetzt dagegen wollte Paulus, der, wie man sieht, damals auch den Silvanus nicht bei sich hatte, nur Nachricht haben, ob sie, wovon er jedoch das Gegentheil verhoffte[1]), wie schon in dem Ausdrucke γνῶναι τὴν πίστιν ὑμῶν liegt, wohl gar durch Satan's Versuchung von ihrem Glauben abwendig werden möchte. Hinter einem Verbum wie γνῶναι kann μὴ πως nicht so gemeint sein, wie wenn ein Verbum der Besorgniß vorherginge[2]); und es vor ἐπείρασεν zwar als Fragwort, vor εἰς κενὸν γένηται aber im Sinne der Befürchtung zu nehmen[3]), ist eben so unnöthig als unthunlich. Um sich den Unterschied zwischen den beiden Sätzen der indirekten Frage, daß der eine indikativisch, der andere konjunktivisch gefaßt ist, zu erklären, braucht man nur auf die eben hierin ausgedrückte Verschiedenheit ihres Inhalts zu achten[4]). Die Versuchung, nämlich die Versuchung in dem Sinne, in welchem der Apostel Satan den Versucher nennt, also daß sie in Versuchung gekommen sein sollten, ihren Glauben aufzugeben, stellt er als etwas vor, das möglicher Weise schon eingetreten sein konnte, dagegen die wirkliche Auflösung der Gemeinde, diese Vernichtung der Frucht seiner Arbeit, als etwas, das in diesem Falle noch eintreten, also noch erst bevorstehen würde. Aber freilich darf man dann εἰς κενόν nicht adverbialisch, wie wenn es bei τρέχειν oder κοπιᾶν steht, noch auch, was damit zusammenhängt, γίγνεσθαι im Sinne des Geschehens fassen, indem sonst γένηται von etwas der Vergangenheit Angehörendem gemeint wäre, und demnach eben so wenig als ἐπείρασεν im Konjunktiv stehen könnte[5]). Nicht ob seine und

[1]) so z. B. Flatt, Pelt z. d. St. u. Winer Gramm. S. 470 f. [2]) so z. B. Fritzsche opusc. S. 176. [3]) de Wette u. Koch z. d. St. [4]) vgl. Winer a. a. O. u. Lünemann z. d. St. [5]) vgl. z. B. Thucyd. 1, 107, 6 u. Poppo z. d. St.

seiner Gefährten Arbeit doch nicht etwa vergeblich geschehen sei, sondern ob sie doch nicht zu einer verlorenen, zu etwas Fruchtlosem werden möchte, sollte der Entsendete zusehen.

Also nachdem Timotheus auf der Reise war, welche ihn nach Thessalonich führen sollte, um die dortige Gemeinde gegen die über sie hereingebrochene Anfechtung zu festigen, hat Paulus zu einer Zeit, wo auch Silvanus ihm fehlte, einen Zweiten dahin entsendet, dieß Mal um seiner selbst willen, indem ihm seine eigene bedrängnißvolle Lage den Mangel an Nachricht aus Thessalonich, ob ihnen nicht etwa dort die Frucht ihrer Arbeit verloren gehe, unerträglich machte. Daß er zu seiner selbst Beruhigung diesen Ungenannten nach Thessalonich geschickt hat, soll die Gemeinde eben so wenig befremden, als daß er, statt selbst wieder zu ihr zu kommen, nur den Timotheus abgeordnet hat; weshalb er sich denn über Beides gegen sie ausspricht. Seit dem ist nun Silvanus wiedergekehrt — denn πρὸς ἡμᾶς schreibt er im Folgenden und ἡμῖν und παρεκλήθημεν —, und auch Timotheus noch vor der Rückkehr jenes Andern von seiner Reise, auf der er Thessalonich besucht hat, und zwar, wie das ἀφ' ὑμῶν zu besagen scheint, unmittelbar von dort her zurückgekommen; und die Nachrichten, welche Timotheus mitgebracht hat, haben dem Apostel und dem Silvanus, welcher also nicht selbst dort gewesen war, zu großer Beruhigung gedient. Die Gründe, weshalb man ἄρτι seiner natürlichen Verbindung mit ἐλθόντος entnehmen und zu παρεκλήθημεν ziehen will[1]), was sich mit der Einführung dieses Nachsatzes durch διὰ τοῦτο übel verträgt, dürften schwerlich zureichen; zumal wenn ἔπεμψα von einer andern Sendung, als der des Timotheus gemeint ist, indem dann allerdings dessen Ankunft und tröstliche Nachricht gegen jene durch des Apostels Unruhe um die Gemeinde veranlaßte Sendung einen stark betonten Gegensatz bildet. Unter dem Eindrucke dessen, was der jetzt eben[2]) angekommene Timotheus berichtet hat, schreibt der Apostel, und sagt deshalb auch, welche Wirkung dessen Bericht auf ihn und Silvanus gehabt habe, so daß der Aoristus παρεκλήθημεν ganz richtig steht und das in

[1]) s. namentl. Lünemann z. d. St. [2]) vgl. Matth. 9, 18.

etlichen Handschriften dafür eingesetzte[1]) Perfektum keineswegs erfordert wird. Daß er außer dem, was Timotheus von ihrem Glauben und ihrer Liebe berichtet hat, als welche ja beide, der Glaube im standhaften Aushalten, die Liebe im treuen Zusammenhalten, bewährt werden konnten, ausdrücklich auch dessen Erwähnung thut, was er von ihrer Gesinnung gegen ihn und Silvanus erzählt hat, erklärt sich uns aus der sonderlichen Besorgniß, welche wir in dem σαίνεσθαι ausgedrückt fanden. Die Gemeinde hat sich in der Trübsal, von welcher sie betroffen worden, an ihren Lehrern eben so wenig, als in ihrem Glauben irre machen lassen. Sie gedenkt ihrer freundlich und lebt in fortwährendem Verlangen nach ihnen, sie wiederzusehen, wie es bei richtiger Verbindung der Worte heißt, indem πάντοτε bei ἔχετε μνείαν ἡμῶν ἀγαθήν überflüssig ist, dagegen dem ἐπιποθοῦντες ἡμᾶς ἰδεῖν zu einer angemessenen Verstärkung dient[2]).

So hat denn die Ankunft des Timotheus, welcher so gute Nachricht brachte, für diejenigen, zu denen er kam, die gute Folge gehabt, daß sie getröstet wurden, getröstet nämlich, ob denen, von welchen er berichtete, um alle ihre Angst und Drangsal. Denn schon die Wortstellung bringt mit sich, daß ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν nicht, wie man es gewöhnlich nimmt, bloße Bezeichnung der Lage des Apostels zur Zeit seiner Tröstung, sondern vielmehr Benennung dessen ist, um was er getröstet worden[3]). Mit Betonung des ἡμῶν einerseits, des ὑμῖν andererseits bezeichnet dann das mit der Anrede ἀδελφοί enge zusammen zu lesende ἐφ' ὑμῖν die Leser als seiner Tröstung Grund und Ursache. Innerliche Sorge und Bekümmerniß unter der Noth und Drangsal zu verstehen, von welcher der Apostel sagt[4]), berechtigen die Ausdrücke nicht und der Zusammenhang fordert es nicht. Um das aber, was Einem widerfährt, kann man getröstet werden, ohne daß es aufhört, wenn man nämlich eine Freude findet, welche das Leid überwiegt[5]). Dieß war hier der Fall. Wie dem Apostel über der äußern Drangsal, in der er lebte, die Sorge, ob nicht

[1]) gegen Koch. [2]) vgl. Koch z. d. St. [3]) vgl. 2 Kor. 1, 4; 7, 7. [4]) so z. B. Koch. [5]) vgl. z. B. 2 Kor. 7, 4.

die Frucht seiner Arbeit in Thessalonich verloren gehe, unerträglich geworden war und den Entschluß in ihm erzeugt hatte, Einen abzuordnen, der ihm Nachricht bringe; so ist jetzt die Ankunft des Timotheus von dort vermöge der erfreulichen Nachricht, die er brachte, dem Paulus und Silvanus zur Tröstung um alle ihre äußere Bedrängniß gediehen. Der Apostel hebt dieß hervor, weil er nicht sowohl um die Gemeinde beruhigt erscheinen, als vielmehr seine Tröstung um die eigene Drangsal ihr verdanken will. *Διὰ τοῦτο* aber kann mit dem so verstandenen Satze nicht in der Weise zusammengehören, daß es auf das ihm Vorausgegangene zurückwiese. Bezöge es sich auf das von Timotheus Berichtete, so müßte es *διὰ τούτων*, und bezöge es sich auf die Thatsache, daß er mit solchem Berichte gekommen ist, so müßte es *διὰ τούτου* heißen. Zur Rekapitulation aber des Inhalts des Participialsatzes taugt es vollends nicht[1]), abgesehen davon, daß solche Rekapitulation entbehrlich wäre[2]). Nicht rückwärts weist es, sondern vorwärts auf das grundangebende *ὅτι*. Den Grund betont es, weshalb der Apostel ob den Lesern um alle seine Drangsal getröstet worden ist. Sie werden dieß begreifen, wenn sie hören, daß er jetzt nach Empfang der guten Kunde über sie — denn zeitlich[3]) ist *νῦν* in seiner offenbaren Beziehung auf *ἄρτι* gemeint — durch ihren Glauben in einem Leben steht, das im Gegensatze zu einem Dasein unter Noth und Bedrängniß Leben im vollwichtigen Sinne des Wortes ist. Gewöhnlich läßt man zwar *διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως* zum Vorhergehenden gehören, und es würde auch in so fern nicht überflüssig sein neben *ἐφ' ὑμῖν*[4]), als eine Benennung dessen, wodurch dem Apostel die Gemeinde Thessalonich's ein Grund des Trostes geworden sei, immerhin Raum hätte. Aber dann müßte es eben auch bei *ἐφ' ὑμῖν* stehen. An der Stelle, wo es steht, wird es dem begründenden Satze angehören, wo ihm *ὅτι* nachgesetzt ist[5]), damit es, wie auch die Stellung des *ὑμῶν* mit sich bringt, um so nachdrucksvoller betont sei. Würde

[1]) gegen Lünemann, Riggenbach, Ellicott. [2]) vgl. de Wette. [3]) gegen Lünemann. [4]) gegen Pelt. [5]) vgl. z. B. Matth. 15, 14; Joh. 7, 27; 10, 9; Kühne z. Xenoph. Mem. 3, 5, 13 u. Wilke d. neutest. Rhetorik S. 375.

doch sonst, wenn ὅτι νῦν ζῶμεν lediglich den Bedingungssatz ἐὰν ὑμεῖς στήκητε ἐν κυρίῳ bei sich hätte, des Apostels Leben von etwas abhängen, das selbst nur eine bedingte, erst durch die Erfahrung herauszustellende Wirklichkeit hätte [1]), was sich mit παρεκλήθημεν schlecht vertrüge [2]). Gehört dagegen διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως mit ὅτι νῦν ζῶμεν zusammen, so ist das Leben des Apostels, wie er sein durch Freude gehobenes Dasein im Gegensatze gegen ein unter dem Drucke der Noth und Drangsal liegendes [3]) nennt, als ein dermalen durch den Glauben der Gemeinde Thessalonich's wirklich vorhandenes bezeichnet. Diesen Satz zu begründen oder zu erläutern taugt dann freilich die nachfolgende Frage nicht. Man sagt, der Apostel zeige die Größe seiner Freudigkeit damit an, daß er seine Unfähigkeit, genügend dankzusagen, erklärt [4]), oder er begründe, daß ihm die Kunde von den Thessalonichern eine Quelle des Lebens ist, durch die Versicherung, daß ihm nichts Lieberes widerfahren konnte [5]). Allein im letztern Falle wird an Stelle des wirklichen Inhalts der Frage etwas ganz Anderes eingesetzt, und im ersteren müßte das Verhältniß der Sätze gerade umgekehrt sein. Der Apostel müßte sagen, was er aber eben nicht sagt, daß er sich unvermögend finde, zu vergelten, sei ein Beweis, wie hoch er das empfangene Gut anschlage; nur so könnte er beide Sätze in dieser Folge durch γάρ verbinden, nicht aber, wenn er einerseits sein Glück und andererseits sein Unvermögen selbst aussagt. Denn die Thatsache des erstern erhellt nicht aus der Thatsache des letztern, sondern umgekehrt, die Größe des empfangenen Guts hat ein Unvermögen, es zu vergelten, zur Folge. Schon an sich also erscheint die Verbindung des Fragehauptsatzes mit dem Vorhergehenden durch γάρ als widersinnig; wie viel mehr, wenn der Participialsatz δεόμενοι εἰς τὸ ἰδεῖν ὑμῶν τὸ πρόσωπον καὶ καταρτίσαι τὰ ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν, sei es zu dem nebensätzlichen χαίρομεν [6]) oder zu dem Fragehauptsatze selbst [7]) hinzutritt! Im erstern Falle bezeichnet der Apostel seine

[1]) vgl. Winer Gramm. S. 273; Rost Gramm. S. 636. [2]) vgl. de Wette. [3]) vgl. 1 Kor. 15, 31; 2 Kor. 4, 11. [4]) so z. B. Calvin, Lünemann. [5]) so Olshausen, Koch. [6]) so z. B. de Wette, Olshausen, Koch. [7]) so Lünemann.

Freude als eine solche, mit welcher sich die Bitte verbindet, die Leser wiedersehen und an der Vervollkommnung ihres Glaubens arbeiten zu dürfen. Aber wie sollte er seine Freude durch den Gedanken an die Mängel ihres Glaubens — denn der Wunsch, diesen Mängeln abzuhelfen, nicht der Ausdruck der Sehnsucht nach der Gemeinde ist die Hauptsache[1]) — gerade da eingeschränkt sein lassen, wo er von ihr sagt, sie sei zu groß, als daß er Gotte dafür genugsam danken könne? Denn ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ verbindet man ja mit εὐχαριστίαν ἀνταποδοῦναι als Angabe des Gegenstands der Danksagung. Im andern Falle aber ist vollends nicht abzusehen, wie δεόμενοι zur Begründung der Frage τίνα εὐχαριστίαν δυνάμεθα τῷ θεῷ ἀνταποδοῦναι dienen könne, gleich als ob er um so viel größere Ursache hätte, wegen des Glaubensbestands seiner Leser zu danken, und um so unvermögender wäre, Gotte dafür Dank zu vergelten, je mehr er Ursache hat, zu bitten, daß ihm Gott gestatte, den Mängeln desselben abzuhelfen. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß man δεόμενοι vom Vorhergehenden ablösen und einen selbstständigen Satz daraus machen wollte[2]), was aber natürlich unstatthaft ist.

Während nun die Frage keine Begründung des νῦν ζῶμεν und δεόμενοι weder dem vermeintlichen Fragehauptsatze, noch dem vermeintlich ihm angehörigen Relativsatze angeschlossen sein kann; so ist ersterer desto besser geeignet, einen das Folgende begründenden Zwischensatz zu bilden[3]), über welchen hinweg dann aber δεόμενοι an ζῶμεν sich anschließt und den Nachsatz zu ἐὰν ὑμεῖς στήκητε ἐν κυρίῳ bildet, von dem es durch die zwischensätzliche Frage getrennt ist. Die Lebensfrische und Lebenskräftigkeit des Apostels beweist sich darin, daß er, falls nur die Gemeinde fest steht im Herrn, zwar nicht Gotte entsprechenden Dank zahlt, was über sein Vermögen geht, wohl aber bei aller seiner Freude über sie, welche Grund und Voraussetzung dafür bildet, vor seinem Gotte Tag und Nacht die Bitte thut, daß er ihr Angesicht sehen und die Mängel ihres Glaubens erstatten möge. Vor seinem Gotte

[1]) vgl. Calvin z. d. St. [2]) so z. B. Flatt. [3]) vgl. z. B. Plato Phaed. 116 C.

thut er solche Bitte: denn ἐμπροσθεν τοῦ θεοῦ gehört so nothwendig zu δεόμενοι[1]), als es bei χαίρομεν müßig wäre. Und Tag und Nacht und aufs Allerangelegentlichste thut er sie, indem seine Freude über sie immer wieder in solches Bitten übergeht. Die zwischensätzliche Frage aber dient in so fern zur Vorausbegründung[2]) des δεόμενοι, als der Apostel die Tröstung um all seine Drangsal, die ihm dadurch zu Theil geworden ist, daß Gott solchen Glauben der Thessalonicher wirkt, nicht mit genügendem Danke und überhaupt nicht anders zu erwiedern weiß, als mit der so stetigen und so inbrünstigen Bitte, seinerseits dazu wirken zu dürfen, daß ihr Glaube noch völliger werde, oder, wie es näher heißt, mit einem Bitten, welches dahin zielt, daß er ihr Angesicht sehen und die Mängel ihres Glaubens erstatten möge. Denn er sagt nicht sowohl, daß er nicht im Stande sei, um sie zu danken, als vielmehr, indem er den Ausdruck ἀνταποδοῦναι gebraucht, daß er keinen Dank habe und wisse, womit er Gotte das vergelten könne, was sie ihm sind[3]). Nachdem er den Brief mit Versicherung seiner Danksagung um sie begonnen hat, ist er jetzt bei der Versicherung solcher Bitte zu Gott, als welche ihm anstatt der gebührenden Danksagung dienen müsse, angelangt.

Sonach ist alles hinter παρεκλήθημεν ἐφ' ὑμῖν ἐπὶ πάσῃ τῇ ἀνάγκῃ καὶ θλίψει ἡμῶν ein mit διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως, also mit Hinweisung auf den gegenwärtigen Glaubensstand der Gemeinde, anhebender und in ὑστερήματα τῆς πίστεως ὑμῶν, also in Erinnerung an das, was demselben noch mangelt, ausgehender, durch διὰ τοῦτο eingeführter Erklärungssatz zu jenem παρεκλήθημεν, bestehend aus dem Hauptsatze διὰ τῆς ὑμῶν πίστεως ὅτι νῦν ζῶμεν und dem hieran sich anschließenden Participialsatze, welcher hinter dem Bedingungssatze ἐὰν ὑμεῖς στήκητε ἐν κυρίῳ und dem zur Begründung dienenden zwischensätzlichen Fragesatze mit ἐπὶ πάσῃ τῇ χαρᾷ ᾗ χαίρομεν δι' ὑμᾶς anhebt. Wenn die Gemeinde fest in ihrem Herrn gegründet steht, so ist dieß für den Apostel Ursache einer Freude, die ihn im Gefühle unbezahlbarer Dankesschuld desto mehr in das Gebet um ein für sie fruchtbringendes Wiedersehen

[1]) vgl. Ewald. [2]) vgl. Rost Gramm. S. 744. [3]) vgl. Lünemann z. d. St.

treibt. So wenig ist sein Verlangen, sie wiederzusehen, mit dessen Bezeugung er 2, 17 angehoben hat, durch des Timotheus tröstliche Nachricht, die ihn seiner Sorge um sie erledigt hat, gehoben und gestillt. In diese Einheitlichkeit des Gedankens schließt sich also 2, 17—3, 10 zusammen, um dann auszugehen in den enge damit zusammengehörigen Gebetswunsch, daß Gott ihn wieder zu ihnen führen wolle. Nicht daß er selbst[1]), sondern daß Er es thue, ist die Meinung des nachdrucksvoll betonten *αὐτός δέ*, an welches sich wie 5, 23 und 2 Thess. 2, 16 die namentliche Nennung des Subjekts erst appositionsweise anschließt: es ist sein Thun und steht in seinen Händen. Doch nicht blos Gott benennt der Apostel als dieses Subjekt, ihn als den bezeichnend, welcher uns beides ist, Gott und Vater, indem kein Grund besteht, *ἡμῶν* nicht auch zu *θεός* gehören zu lassen; sondern er nennt daneben auch den Herrn der Christenheit, Jesum, ohne daß man Ursache hat, sich dessen zu verwundern[2]). Gott und Jesus sind ihm nicht in dem Sinne zwei, daß der Pluralis des Verbums dabei erfordert würde — denn *κατευθύναι* und nachher *πλεονάσαι* und *περισσεύσαι* sind natürlich als Optative gemeint —; daß er aber Jesum nicht ungenannt läßt, dürfte einen ähnlichen Grund haben, wie wenn er nachher umgekehrt neben *ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* doch auch *ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν* nicht unausgedrückt läßt[3]). Heidnischen Christen gegenüber war es am Orte, so geflissentlich hervorzuheben, daß alles Thun Gottes an denen, welchen er Vater ist in Jesu Christo, auch Jesu Thun ist, und daß umgekehrt in der Erscheinung Jesu Gott offenbar wird, und also die, zu welchen Jesus kommt, damit vor Gott zu stehen kommen. Sie sollen wissen, daß sie von Gott und Jesu zu erbitten haben, was der Apostel selbst um ihretwillen begehrt, wenn er schreibt *κατευθύναι τὴν ὁδὸν ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς*, wo *κατευθύνειν* nicht vom Ebenen des Wegs verstanden sein will, sondern, wie man Luc. 1, 79 und 2 Thess. 3, 5 sieht, von der Richtung, die ihm gegeben wird[4]).

Aber dieser Gebetswunsch schließt nicht blos ab, was wir

---

[1]) gegen Flatt, Pelt, Lünemann. [2]) wie Olshausen u. A. [3]) vgl. 2 Thess. 1, 12; 2, 16. [4]) vgl. de Wette.

von 2, 17, sondern was wir von 2, 13 an gelesen haben. Gehen wir bis dorthin zurück, so beginnt der Abschnitt mit des Apostels Versicherung seiner unablässigen Danksagung für ihre Aufnahme des Wortes Gottes, und geht aus in Versicherung seines brünstigsten Gebets um ein Wiedersehen, das ihm verstatte, ihren Glaubensstand, so weit er noch Mängel hat, zu vervollkommnen, und zwischen Beidem steht sein Gedächtniß ihrer Glaubensanfechtung sammt der Erzählung seiner Sorge um dieselbe und der Beschwichtigung dieser seiner Sorge. Dieser Abschnitt ist aber hinwieder der Schluß alles dessen, was der Apostel von 1, 2 an geschrieben hat, um das Verhältniß der Gemeinde zu ihm und seinen Berufsgenossen, eben damit aber ihre Glaubenszuversicht, als welche mit dem Fortbestande dieses Verhältnisses aufs Engste verknüpft ist, gegen alle Gefährdung sicherzustellen, und deshalb geht jener erste Gebetswunsch in einen zweiten über, welcher geeignet ist, alles Bisherige abzuschließen. Von dem auf seine Wiederkunft nach Thessalonich bezüglichen Wunsche steigt er auf zur Anwünschung dessen, was Noth thut für die Wiederkunft des Herrn Jesu. Aber nicht, als ob ὁ κύριος Jesus wäre im Unterschiede von Gott dem Vater oder auch umgekehrt[1]). Vielmehr ist dieß, wie aus der nachherigen Nennung Gottes des Vaters und des Herrn Jesu erhellt, eine von den Stellen[2]), wo absichtlich weder Gott sonderlich noch Christus sonderlich genannt sein soll und deshalb der Ausdruck κύριος oder ὁ κύριος gebraucht wird, welcher sich auf die Zeit vor solcher Unterscheidung zurückführt. Was den Lesern vor Gott dem Vater Noth thun wird, wenn der Herr Jesus kommt, das erbittet ihnen der Apostel, πλεονάζειν und περισσεύειν als Transitiva gebrauchend[3]), so zwar, daß ersteres die Mehrung in Bezug auf das vorhandene, letzteres die Reichmachung in Hinsicht auf das zu erzielende Maß bedeutet. Die Frage, warum er nur von einem Wachsthum in der Liebe sagt, bedarf einer andern Antwort, als daß sie des Gesetzes Erfüllung

---

[1]) gegen Ellicott. [2]) vgl. 4, 6; Röm. 14, 1—12; 2 Tim. 2, 14—26. [3]) vgl. für ersteres LXX Num. 26, 54; Ps. 71, 21; 1 Makk. 4, 35; für letzteres 2 Kor. 9, 8; Eph. 1, 8.

und das Band der Vollkommenheit sei[1]). Was an ihrem Glauben mangelte, zu ergänzen und ihn völliger zu machen, war das Geschäft, für welches er sich die Lenkung seines Wegs nach Thessalonich erbat, indem hiezu, nachdem sie im Glauben standen, nur reichlichere Belehrung erforderlich sein wird; die Liebe aber, diese Frucht des Glaubens, muß der Herr, dem sie dienen, in ihnen wirken. Und zwar meint er die Liebe nicht nur zu den christlichen Brüdern, sondern auch gegen die Menschen überhaupt[2]), und erinnert durch den Beisatz *καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς* an seine und seiner Berufsgenossen Liebe gegen sie, nicht um damit das Maß von Liebe, das er ihnen wünscht, zu bezeichnen, was christlicher Bescheidenheit übel geziemte und in *καθάπερ* nicht ausgedrückt ist[3]), sondern mit Bezug auf die Näherbestimmung der Liebe als einer die Menschen überhaupt und nicht blos die christlichen Brüder umfassenden, indem die seine gegen sie ihnen Beispiel dafür sein kann. Denn er liebt sie nicht erst jetzt, nachdem sie seine Brüder in Christo geworden sind, sondern sie würden dieß nicht geworden sein, wenn er sie nicht zuvor als Menschen geliebt hätte. Eben deshalb, weil er dieß beides in Eins fassen will, läßt er den Satz *καθάπερ καὶ ἡμεῖς εἰς ὑμᾶς* unvollendet; und es ist besser, ihn in dieser Unbestimmtheit zu belassen, als ihn so zu ergänzen, daß er nur seine gegenwärtige Liebe zu ihnen ausdrückt, und ihn dadurch um seine Beziehung auf *εἰς πάντας* zu bringen, welches dann unmöglich vorausgehen könnte.

Die Zweckbezeichnung *εἰς τὸ στηρίξαι ὑμῶν τὰς καρδίας* könnte man versucht sein mit beiden Sätzen des Gebetswunsches zumal zu verbinden, wenn nicht der Apostel den zweiten dadurch, daß er ihm sein eigenes Subjekt gab, zu entschieden von dem ersten abgetrennt hätte. Es bedarf aber dessen auch nicht, um sie zu begreifen. Wenn der Herr die Leser an der Liebe gegen einander und gegen alle Menschen reich macht, so gewinnen ihre Herzen dadurch einen festen Stand, nichts zu wollen, was gegen Gottes Willen ist[4]), so daß sie nicht blos hinsichtlich ihres äußern Thuns,

[1]) so de Wette, Lünemann. [2]) vgl. Gal. 6, 10; Tit. 3, 2. [3]) gegen Koch. [4]) vgl. Röm. 13, 8—10.

sondern ihre Herzen selbst bei Christi Wiederkunft untadelig sein werden[1]). Ἐν ἁγιωσύνῃ fügt der Apostel zu ἀμέμπτους hinzu, um ihren Stand nicht blos verneinend, sondern auch bejahend zu benennen, und ἔμπροσθεν τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς ἡμῶν, was natürlich zu der ganzen Bezeichnung ἀμέμπτους ἐν ἁγιωσύνῃ gehört[2]), um auszudrücken, welch eine, nämlich eine vor Gottes Augen bestehende, Untadeligkeit erfordert wird. Wie er aber schon 1, 10 und 2, 19 so geflissentlich auf die Wiedererscheinung Jesu hingewiesen hat, so läßt er auch hier nicht unbestimmt, wie und wann der Zeitpunkt eintritt, wo es gilt, daß sie untadelig erfunden werden, sondern benennt als solchen die Wiedererscheinung des Herrn, auf welche sie warten und hoffen. Daß μετὰ πάντων τῶν ἁγίων αὐτοῦ eine Näherbezeichnung der Art und Weise dieser παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ ist, hat allerdings seine Richtigkeit[3]); aber ohne daß man deshalb unter den Heiligen Jesu seine Engel verstehen[4]) oder den Ausdruck in einer Unbestimmtheit, ob Engel oder Menschen gemeint seien, belassen[5]) müßte. Denn obgleich es von Jehova heißt, er erscheine, בְּכֹל־קְדֹשָׁיו mit ihm[6]), worunter ja nur die Geister Gottes zu verstehen sein können, und von Jesu, er komme μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ[7]); so ist doch für die vorliegende Stelle maßgebend, daß unter den Heiligen Jesu, entsprechend dem Unterschiede zwischen ihm und Gotte dem Vater, sonst nur seine Gläubigen zu verstehen sind[8]). Wir werden uns hiebei erinnern dürfen, daß der Apostel vorhatte, die Gemeinde dessen zu vergewissern, daß Jesus die vor seiner Wiederkunft entschlafenen Gläubigen mit sich führen werde[9]). Mit ihnen vereinigt zu werden, wünscht er seinen Lesern.

Vermahnung gegen Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens und Selbstsucht in Handel und Wandel 4, 1—8.

Nachdem der bisherige Inhalt des Briefs aus der Wechselbeziehung, welche zwischen der Gemeinde und ihren Lehrern bestand, erwachsen und Ausdruck derselben nach Maßgabe der obwaltenden Umstände gewesen war; wendet sich der Apostel nunmehr zu dem, was der Gemeinde von Seiten ihrer Lehrer gesagt

[1]) vgl. 1 Kor. 1, 8. [2]) vgl. Lünemann z. d. St. [3]) gegen Flatt. [4]) so die meisten Ausleger. [5]) so Koch. [6]) Sach. 14, 5. [7]) Matth. 16, 27; 25, 31; 2 Thess. 1, 7. [8]) vgl. 2 Thess. 1, 10. [9]) vgl. Olshausen z. d. St.

werden mußte. So sehr war ihm aber jenes die Hauptsache gewesen, an welche sich, nachdem er einmal dabei ist, zu ihnen zu reden, die Vermahnung und Belehrung nur anschließt, daß er zwar einerseits durch das verknüpfende οὖν das Folgende als etwas darstellt, das nach dem Vorhergehenden, nämlich nicht blos nach dessen letzten Worten[1]), sondern nach dem ganzen bisherigen Inhalte des Briefs[2]) nicht unerwartet kommen kann[3]), aber andererseits durch λοιπόν die eingetretene Wendung als eine Wendung zum Schlusse bezeichnet[4]).

Zwei Verba, ἐρωτῶμεν und παρακαλοῦμεν, verbindet Paulus zum Behufe der Einführung seiner Vermahnung, nicht als ob sie ihm so verschieden wären, daß er mit ersterm sein Wort als Bitte des Freundes, mit letzterm als Ermahnung des Vorgesetzten bezeichnete[5]), wohl aber um nicht blos auszudrücken, was in dem weitschichtigen Begriffe von παρακαλεῖν liegt, daß er sie durch sein Wort zu Etwas bestimmen will, sondern auch, daß ihm damit Etwas zu Liebe geschieht, wenn sie es thun, was ἐρωτᾶν in dieser fast nur neutestamentlichen[6]) Bedeutung „bitten" an Stellen ausdrückt, an denen παρακαλεῖν unmöglich wäre[7]). Beide Verba werden durch den Beisatz ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ, welchen blos mit παρακαλοῦμεν zu verbinden[8]) nicht der mindeste Grund besteht, in der Art näher bestimmt, daß es des Bittenden Zugehörigkeit zum Herrn Jesus ist, welche er mit seinem Bitten bethätigt.

Um was er bittet, folgt erst nach zwei in verschiedenem Verhältnisse dazu stehenden Zwischensätzen. Denn καθὼς καὶ περιπατεῖτε vor ἵνα περισσεύητε μᾶλλον ist zu ansehnlich bezeugt, als daß man nicht glauben sollte, es sei erst weggelassen worden, nachdem das großentheils durch dieselben Zeugen verbürgte ἵνα vor καθὼς παρελάβετε παρ' ἡμῶν seiner spätern Wiederholung wegen beseitigt worden war und nun die weite Entfernung des ἵνα von παρα-

---

[1]) gegen de Wette, Lünemann u. A. [2]) vgl. Röm. 12, 1; Eph. 4, 1. [3]) vgl. Hartung Lehre von d. Part. II. S. 19. [4]) vgl. z. B. Grotius, Pelt, de Wette gegen Koch. [5]) vgl. z. B. Matth. 8, 34; 18, 32; 26, 53 gegen Lünemann u. Bisping z. d. St. [6]) doch s. 1 Sam. 30, 21 LXX vgl. mit Luc. 14, 32. [7]) vgl. z. B. Joh. 17, 15. [8]) so Lünemann.

καλοῦμεν noch befremdlicher schien[1]). Belassen wir das erste ἵνα, so schließt sich das erste καθώς ihm an, während das zweite καθώς dem zweiten ἵνα näher tritt. Wie sie christlich zu wandeln und Gotte zu Gefallen zu leben gelehrt worden sind, so sollen sie wandeln; und wie ihr Wandel wirklich schon[2]) beschaffen ist, so soll er sich mehr noch gestalten. In dem wie Röm. 8, 26[3]) als Objekt des παρελάβετε unter den Artikel gestellten Fragesatze ist es unnöthig, καὶ ἀρέσκειν θεῷ als Folge[4]) oder auch als nähere Erklärung[5]) des περιπατεῖν zu fassen, nachdem wir zu 2, 4 gesehen haben, daß ἀρέσκειν auch „Einem zu Gefallen leben" bedeuten kann. Sie brauchen nicht jetzt erst zu lernen, wie sie wandeln müssen, nachdem sie Christen sind, und wie sie Gotte zu Gefallen leben müssen, nachdem sie ihm gefallen wollen, sondern sich nur zu erinnern, welche Weisungen sie von ihren Lehrern bekommen haben. Als διὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ gegebene bezeichnet er diese Weisungen, nicht gleichbedeutend, wie wenn er schriebe ἐν κυρίῳ Ἰησοῦ[6]), wodurch die Ertheilung derselben als ein christliches Thun benannt würde, aber auch nicht so, wie wenn dadurch Jesus als der erschiene, welcher sie gegeben hat[7]), da doch der Herr unmöglich die Mittelursache dessen sein kann, was sein Diener dargibt[8]), sondern wie sonst etwa παρακαλεῖν mit διὰ τῶν οἰκτιρμῶν τοῦ θεοῦ[9]) oder mit διὰ τῆς πραΰτητος τοῦ Χριστοῦ[10]), oder auch mit διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[11]) und διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ[12]) verbunden vorkommt. Der Apostel ließ die Ertheilung seiner sittlichen Belehrungen eine durch den Herrn Jesus vermittelte sein, indem er sie von ihm herleitete und mit Hinweisung auf ihn begründete[13]), so daß sie, wenn sie Theil an Jesu haben wollten, auch diese Vermahnungen sich mußten gesagt sein lassen.

Wir hören nun, worin sie bestanden haben, indem sie der Apostel in der Art wiederholt, daß er, ihre Ertheilung durch

---

[1]) gegen Reiche a. a. O. II. S. 336. [2]) vgl. Hartung a. a. O. I. S. 132. 135. [3]) gegen Koch. [4]) so z. B. Lünemann. [5]) so z. B. Koch. [6]) gegen Pelt. [7]) gegen Lünemann. [8]) gegen de Wette. [9]) Röm. 12, 1. [10]) 2 Kor. 10, 1. [11]) Röm. 15, 30. [12]) 1 Kor. 1, 10. [13]) vgl. Meyer z. Röm. 12, 1 u. Winer Gramm. S. 357.

Jesum damit rechtfertigend, das Verhalten, welches er nennen wird, als einen Willen Gottes bezeichnet. Man wird nämlich nicht sagen können, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν sei das durch τοῦτο nur eingeleitete Subjekt zu ἐστὶν θέλημα τοῦ θεοῦ, weder wenn man es in seiner allgemeinen Bedeutung faßt[1]), noch wenn man es auf den Begriff eines Trachtens nach Keuschheit einschränkt[2]). Zu Letzterem gibt der Sprachgebrauch keine Berechtigung und der Zusammenhang auch nicht, man müßte denn entweder τὸ μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ebenfalls vom geschlechtlichen Thun, insonderheit vom Ehebruche verstehen[3]), was dem Ausdrucke in allen seinen Theilen widerstreitet, oder, wenn man es, wie der Ausdruck verlangt, von Versündigung in Handel und Wandel versteht, den substantivischen Infinitivsatz mit ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν auf gleiche Linie stellen, und in Beidem zusammen das materiale Subjekt zu ἐστὶν θέλημα τοῦ θεοῦ sehen[4]), wofür aber der Artikel vor dem Infinitivsatze für sich allein ohne alle rückweisende Verbindungspartikel unmöglich zureicht. Hieße es wirklich, wie sich hie und da geschrieben findet, τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, so hätte τοῦτο und ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν, welchem letztern τοῦτο nur zur Einleitung diente, den Ton, und der Satz gäbe Antwort auf die Frage, welches der Wille Gottes sei. So aber hat das artikellose θέλημα τοῦ θεοῦ den Ton als Prädikat und τοῦτο sammt dem, worauf es zielt, ist Subjekt eines Satzes, der etwas als von Gott gewollt bezeichnet. Unter diesen Umständen kann τοῦτο nicht auf ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν zielen, indem eine solche Einleitung des letztern nur dann einen Grund hätte, wenn es nachdrücklich hervorgehoben werden sollte. Τοῦτο weist sonach vielmehr auf die Infinitivsätze, in denen das enthalten ist, was als von Gott gewollt und nicht blos von Menschen gefordert bezeichnet wird, und ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν ist nur als zwischensätzliche Apposition, aber nicht zu θέλημα τοῦ θεοῦ[5]), gemeint, welche das in den folgenden Sätzen benannte Verhalten, um zu

[1]) so z. B. Calvin, Bengel, Flatt, Pelt, de Wette, Koch. [2]) so z. B. Olshausen, Lünemann, Bisping. [3]) so z. B. die griechischen Ausleger mit Ausnahme des Origines, Pelt, Olshausen. [4]) so Lünemann. [5]) gegen Riggenbach.

erklären, warum es ein von Gott gewolltes ist, als ihre Heiligung bezeichnet.

Daß sie sich der unter den Heiden im Schwange gehenden Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens enthalten, die sittliche Ordnung des Ehestands zu beobachten wissen, diese ihre Heiligung, sagt der Apostel, ist ein Wille Gottes. Denn da κτᾶσθαι erwerben heißt und nicht besitzen, so ist unmöglich, τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος vom eigenen Leibe zu verstehen[1]), was sich auch weder mit der nachdrücklichen Betonung des ἑαυτοῦ verträgt[2]), noch im Sprachgebrauche einen hinlänglichen Anhalt hat, indem bildliche Redeweisen wie 2 Kor. 4, 7 keinen Beweis dafür abgeben, daß Jemandes Leib schlechthin und ohne Weiteres sein σκεῦος genannt werden konnte. Wohl aber findet sich, daß Personen, die Einem zu Etwas dienen, auch ohne daß ein bildlicher Zusammenhang darauf führt[3]), in dieser Beziehung σκεύη genannt werden[4]), und 1 Petr. 3, 7 erklären sich die Worte ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει τῷ γυναικείῳ, auch wenn man sich nicht auf einen entsprechenden jüdischen Gebrauch von כְּלִי berufen könnte[5]), aus der Vorstellung, daß Mann und Weib eines des andern σκεῦος sind[6]): eine Vorstellung, mit welcher sich nahe berührt, daß Paulus von den Männern sagt, ὀφείλουσιν ἀγαπᾶν τὰς ἑαυτῶν γυναῖκας ὡς τὰ ἑαυτῶν σώματα[7]). Hienach wird in einem Zusammenhange, in welchem vom geschlechtlichen Leben die Rede ist, nicht blos möglich, sondern geboten sein, unter κτᾶσθαι τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος die Gewinnung eines Eheweibes zu verstehen[8]) Wie Paulus 1 Kor. 7, 2 die eheliche Ordnung überhaupt mit den Worten bezeichnet ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα ἐχέτω, so stellt er hier als einen Willen Gottes dar, daß jeder sein Weib, welches ihm das seine sei, zu dem er also in einem ausschließlichen geschlechtlichen Verhältnisse stehe, ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ erwerbe.

---

[1]) so z. B. die griechischen Ausleger, Calvin, Pelt, Baumgarten-Crusius, Olshausen. [2]) vgl. Lünemann z. d. St. [3]) wie Röm. 9, 22 f., 2 Tim. 2, 21. [4]) vgl. Jer. 50, 25 LXX, Akt. 9, 15. [5]) vgl. Schöttgen hor. S. 827. [6]) vgl. Koppe z. vorliegenden St. [7]) Eph. 5, 28. [8]) vgl. Sir. 36, 29.

Die Worte ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ beziehen sich nicht auf die Führung der Ehe[1]), noch gelten sie dem Weibe, als welches auch in der Heiligung stehen und auf Ehre halten müsse[2]), noch kann man sagen, dem Sinne nach sei dasselbe schon in τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος enthalten[3]). Vielmehr wird dadurch die zunächst geforderte Eingehung einer ordentlichen Ehe nachträglich, so daß es allerdings angemessen ist, hinter κτᾶσθαι ein Komma zu setzen, auch hinsichtlich der Art und Weise, wie man sie einzugehen habe, näher dahin bestimmt, daß es eine Handlung des Heiligens und Ehrens sei: des Heiligens nämlich in dem Sinne, wie es Eph. 5, 26 in der Vergleichung des Ehelichens mit Christi Herstellung seines Verhältnisses zur Gemeinde enthalten ist, und des Ehrens, wie 1 Petr. 3, 7 dem Manne geboten ist, seinem Weibe Ehre angedeihen zu lassen. Wer bei der Ehelichung die von Gott gestiftete Ordnung im Auge hat, dem hat diese Handlung die Natur einer sittlichen Weihe des Weibes, einer Heiligung desselben, ob auch nur für ein dem Gebiete der Schöpfung angehöriges Lebensverhältniß[4]); und wer sich ein Weib gewinnt, um mit ihm die sittliche Gemeinschaft der Ehe zu verwirklichen, der ehrt in ihr den gleichberechtigten andern Theil dieser von Gott geordneten Gemeinschaft[5]). Das Widerspiel von Beidem ist ἐν πάθει ἐπιθυμίας, indem eine Ehelichung, bei welcher man nichts Anderes will und meint, als Befriedigung einer zur knechtenden Leidenschaft gewordenen Begierde, das Weib, das man sich hiefür gewinnt, vielmehr entweiht, weil es nur der eigenen Sünde dienen soll, und eben damit herabwürdigt. Bei dieser Erklärung brauchen wir weder τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι so zu verstehen, daß es ohne den nachträglichen Beisatz ἐν ἁγιασμῷ καὶ τιμῇ nichts weiter besagte, als Jeder solle sich ein Werkzeug für die Befriedigung des Geschlechtstriebs verschaffen[6]), wodurch τὸ ἑαυτοῦ bedeutungslos wird; noch beschränkt sich die Ermahnung des Apostels auf die Art und Weise, wie man ein Weib nehmen und nicht nehmen solle, was

---

[1]) so Bisping. [2]) so de Wette. [3]) so Lünemann. [4]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 136. [5]) vgl. Mal. 2, 15 u. dazu m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 400. [6]) so de Wette.

der Fall ist, wenn man τὸ ἑαυτοῦ σκεῦος κτᾶσθαι unmittelbar mit jenem Beisatze verbindet. Im Gegensatze zur πορνεία fordert er von den Lesern, natürlich immer unter der Voraussetzung, daß sie ihr geschlechtliches Vermögen gebrauchen wollen[1]), die Eingehung einer ordentlichen Ehe; und im Gegensatze zu einer Verehelichung, welche blos im Dienste sündlicher Leidenschaft geschieht, verlangt er, daß sie in einer dem sittlichen Wesen der Ehe entsprechenden Weise geschehe, indem er hinzufügt, daß sie sonst thun würden wie die Heiden, welche Gott nicht kennen.

Führe nun der Apostel fort, μὴ ὑπερβαίνειν καὶ πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, so würde erstlich ἕκαστον ὑμῶν Subjekt auch dieses Satzes sein, und zweitens müßte man ebendeshalb glauben, daß auch er sich auf das geschlechtliche, insonderheit auf das eheliche Leben beziehe. Und dieß ist wirklich die Meinung nicht Weniger[2]), welche πλεονεκτεῖν ἐν τῷ πράγματι τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ, etwa so, daß ἐν τῷ πράγματι heißt „in der Sache, von welcher hier die Rede ist", von ehebrecherischer Beeinträchtigung des Nächsten verstehen. Es bedarf aber keiner Erinnerung, wie seltsam diese Bezeichnung des Ehebruchs und ganz besonders das ἐν τῷ πράγματι ohne τούτῳ wäre. Πλεονεκτεῖν τινα heißt „Einen um das Seine und das Seine an sich bringen": es könnte also, wenn das Weib die Sache wäre, um welche sichs handelte, das Verbot nur etwa dahin lauten, dem Nächsten sein Weib nicht abspenstig zu machen. Hiezu würde aber ἐν τῷ πράγματι nicht passen, sondern es müßte der Gegenstand, um was man den Nächsten nicht bringen soll, genannt sein. Man würde, vorausgesetzt, daß ὑπερβαίνειν, wie gewöhnlich geschieht, in der allgemeinen Bedeutung des Sündigens verstanden wird, ἐν τῷ πράγματι viel eher bei diesem Verbum als dessen Näherbestimmung zu finden erwarten. Indeß ist schon dieß unnatürlich, daß τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ Objekt blos von πλεονεκτεῖν und nicht auch von ὑπερβαίνειν sein soll, während doch ὑπερβαίνειν mit einem persönlichen Objekte verbunden zwar nicht „Einen schädigen"[3]), wohl aber „sich nichts um ihn kümmern"

---

[1]) vgl. 1 Kor. 7, 2. 6—7. [2]) so z. B. die griech. Ausleger, Bengel, Pelt, Olshausen, Ellicott. [3]) so z. B. Pelt.

heißen kann, in welcher Bedeutung es dem in seinem gewöhnlichen Sinne verstandenen πλεονεκτεῖν gleichartig genug ist, um ihm zur Seite zu stehen. Denn da nun auch ἐν τῷ πράγματι zu beiden Verbis gehört, so erklärt der Apostel erstlich für Sünde, sich über den Bruder in dem Geschäfte, das man mit ihm hat — denn so erklärt sich der Artikel —[1]), rücksichtslos hinwegzusetzen, ob er Schaden leide oder nicht, und zweitens, ihn durch die Art und Weise, wie man dem eigenen Vortheile nachgeht, um das Seine zu bringen und also wirklich zu schädigen. Weil er aber diese Verwarnung als eine andersartige von der vorhergehenden abscheiden will, darum setzt er diesem Infinitivsatze den Artikel vor. Nicht als wollte er ihn dadurch mit ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν in gleiche Reihe stellen[2]), was er nicht beabsichtigen kann, wenn unsere Erörterung des letztern richtig ist. Nur neben die beiden Infinitivsätze mit akkusativischem Subjekte, welche unter sich gleichartigen Inhalts sind, stellt er den substantivischen ohne Subjekt, welcher nun eben so wie jene θέλημα τοῦ θεοῦ zum Prädikate hat, aber durch seine andere Form mit seinem andersartigen Inhalte hinreichend von ihnen geschieden ist[3]), ohne daß eine Bindepartikel diese beiden Stücke für die Gesammtheit dessen auszugeben scheint, was Gott von dem Christen fordert.

Wider die beiden Grundlaster des Heidenthums, die so häufig neben einander genannt und gestraft werden, wider πορνεία und πλεονεξία haben die sittlichen Weisungen gelautet, welche der Apostel seinen Lesern ins Gedächtniß ruft. Denn sowohl den Geschlechtstrieb zu befriedigen, als seinem Vortheile nachzugehen, galt dem Heiden für etwas blos Natürliches; und die Entehrung des Weibes, welche in Ersterm liegt, wenn es nicht in die sittliche Ordnung der Ehe gefaßt ist, und die Benachtheiligung des Nächsten, welche mit Letzterm verbunden ist, auch ohne daß man sie eigens beabsichtigt — denn diese Absicht drückt πλεονεκτεῖν nicht aus[4]) —, blieb dabei außer Betracht. Es ist aufgefallen, daß der Apostel, wenn wir πλεονεκτεῖν richtig verstanden haben, des Ehebruchs nicht

[1]) vgl. Lünemann z. d. St. [2]) so Lünemann. [3]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 225. [4]) vgl. z. B. Luc. 12, 15.

gedenkt, und daß er τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ das Objekt des πλεονεκτεῖν sein läßt, was doch in einem Briefe an Christen nicht eins sein könne mit τὸν πλησίον αὐτοῦ[1]). Aber Ehebruch war auch in den Augen des Heiden eine Versündigung, und das Objekt des πλεονεκτεῖν ist eben so wie Matth. 5, 22 oder 7, 3 mit dem Ausdrucke benannt, welcher geeignet ist, das Unrecht solchen Thuns ins Licht zu stellen, ohne daß er blos auf Versündigungen an Mitchristen eingeschränkt sein soll, da ja in irgend einem Sinne immer ein Bruderverhältniß zwischen dem Beschädiger und dem Geschädigten besteht. Wenn endlich der Apostel, vorausgesetzt, daß wir das Verhältniß der Sätze zu einander richtig erkannt haben, die beiden Seiten des eingeschärften sittlichen Verhaltens unter den allgemeinen Ausdruck ὁ ἁγιασμὸς ὑμῶν zusammenfaßt; so erklärt sich dieß aus ihrer Beziehung auf die eigenthümlichen sittlichen Grundschäden des Heidenthums, welche nachbleiben, wenn man die Verkennung Gottes abzieht. Andererseits aber umfaßt jede Seite desselben eine Mehrzahl von Handlungsweisen, so daß er in dem mit διότι an das Ganze angeschlossenen Satze schreiben kann, ἔκδικος ὁ κύριος — denn diesen Artikel zu streichen, hat man keinen hinlänglichen Grund — περὶ πάντων τούτων.

Ob unter ὁ κύριος Gott oder Christus verstanden sein wolle, ist auch hier wie 3, 12 eine unrichtige Frage. Was aber die Verbindung des Satzes mit dem Vorausgegangenen anlangt, so kann man διότι nicht, gleich als ob γάρ stände, für Begründung einer Ermahnung ausgeben[2]), da keine Ermahnung vorhergeht, sondern die Meinung ist, daß Gott dasjenige, um das er Rache üben wird, nicht von den Lesern gethan wissen will. Daß er aber ein Rächer ist um das vorher Aufgezählte, hat der Apostel ebenso vorhergesagt[3]) und feierlich bezeugt, wie er gleich im Zusammenhange seiner Verkündigung Christi ermahnt hat, das nicht zu thun, wovor er jetzt wiederum warnt. Es ist nichts Neues, wenn er jetzt schriftlich wider jene heidnischen Grunduntugenden angeht und sie mit Gottes Strafgerichte bedroht: in Bezug auf Beides kann er an das erinnern, was er mündlich gelehrt hat. Wenn er nun

[1]) anders J. D. Michaelis, Koch u. A. [2]) gegen Koch u. A. [3]) vgl. Gal. 5, 21.

aber fortfährt *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλὰ ἐν ἁγιασμῷ*, so kann dieß wieder keine Begründung einer vorausgegangenen Ermahnung sein, weil eben keine Ermahnung vorhergegangen ist[1]); es kann aber auch keine Begründung des Satzes *ἔκδικος ὁ κύριος περὶ πάντων τούτων* sein, weil es nicht darnach angethan ist, ihn zu begründen[2]). Wohl aber deutet schon der Umstand, daß es *ἐκάλεσεν ἡμᾶς* heißt und nicht *ὑμᾶς*, auf einen Zusammenhang mit *προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα*. Wie hätten wir, sagt der Apostel, nicht vorhersagen und bezeugen sollen, daß Gott ein Rächer ist um all dieß, da er uns nicht zur Unreinheit, sondern heiligungsweise berufen hat? Die Behauptung, *ἐν* habe in Verbindung mit *καλεῖν* den Sinn von *εἰς*, dürfte nicht haltbar sein: an allen dafür angeführten Stellen[3]) kann mit *ἐν* dasjenige eingeführt sein, in dessen Darbietung die Berufung besteht. Im vorliegenden Falle, wo *ἐν* den Begriff eines Vorgangs anfügt, ist eine Wesensbeschaffenheit des *καλεῖν* benannt[4]): unsere göttliche Berufung, sagt der Apostel, geschah in der Art, daß er uns heiligte. Das Widerspiel wäre ein *καλεῖν ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ*, ein Berufen, dessen Zweck erfüllt ist, wenn der Berufene in einem Zustande sittlicher Unreinigkeit lebt[5]); wobei zu bemerken ist, daß *ἀκαθαρσία* eben so wenig auf Unkeuschheit, als *ἁγιασμός* auf Keuschheit eingeschränkt sein will, sondern wie Röm. 1, 24 alles unsittliche Wesen unter sich begreift, welches und so fern es Entweihung der menschlichen Natur ist.

Je enger aber *οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλὰ ἐν ἁγιασμῷ* mit *καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν καὶ διεμαρτυράμεθα* zusammengehört, desto weniger bezieht sich *τοιγαροῦν*, dieses nachdrücklich verstärkte *οὖν*[6]), lediglich auf den unmittelbar vorhergegangenen erstern Satz, aus welchem sich der Inhalt des mit *τοιγαροῦν* angefügten nicht wohl herleiten ließe. Es kommt freilich Alles darauf an, wie *ὁ ἀθετῶν* gemeint ist, ob ohne ein bestimmtes Objekt, wie es in der Septuaginta als Uebersetzung von

---

[1]) gegen Riggenbach u. A. [2]) gegen Ellicott u. A. [3]) Gal. 1, 6; 1 Kor. 7, 15; Eph. 4, 4. [4]) vgl. Baumgarten-Crusius, Riggenbach. [5]) vgl. Gal. 5, 13; Eph. 2, 10. [6]) vgl. Rost Gramm. S. 748.

בָּגַד [1]) und Bezeichnung des Sündigens vorkommt [2]), oder mit Bezug auf ein bestimmtes, nur nicht benanntes Objekt. Da nun auch im erstern Falle ein Objekt in Wahrheit doch immer gedacht ist und der Natur des Verbums zufolge gedacht sein muß, und da sich der ganze hier zu Ende gehende Zusammenhang auf jenes οἴδατε τίνας παραγγελίας ἐδώκαμεν ὑμῖν zurückführt; so wird der Apostel auch eben die Ermahnungen, welche er jetzt wiederholt einschärft, als unausgesprochenes Objekt bei ὁ ἀθετῶν im Sinne gehabt haben [3]). Wer sich, heißt es, in der hier durch den Zusammenhang an die Hand gegebenen Richtung ablehnend und widersetzlich verhält, der thut dieß nicht einem Menschen, sondern Gotte gegenüber. In wie fern, erhellt aus der Richtung, in welcher das objektlose ἀθετεῖν gemeint ist. Nicht an diejenigen Menschen ist zu denken, an denen sich versündigt, wer jenen Ermahnungen zuwiderhandelt [4]), sondern an diejenigen, deren Ermahnungen er in den Wind schlägt [5]). Da es ein Wille Gottes ist, welchen Paulus und seine Gefährten mit ihrem Ermahnen den Lesern kundgethan haben, und Gottes Rache es ist, mit welcher sie in richtiger Würdigung seines Rufs die Dawiderhandelnden bedroht haben; so mißachtet Gott, wer sich das nicht gesagt sein läßt, was diese Menschen ihm gesagt haben [6]). Den Gott mißachtet er, sagt der Apostel, welcher seinen Geist, den heiligen, gibt. Er erinnert die Leser, daß es ihnen Gott, und zwar fort und fort, da nach Maßgabe der äußeren Zeugnisse, zu denen auch die sinaitische Handschrift zählt, und wegen des an ähnlichen Stellen [7]) sich darbietenden Aoristus die Lesart διδόντα den Vorzug verdient, an seinem Geiste, dem Geiste heiligen Lebens, und also an dem Vermögen der Selbstheiligung nicht fehlen läßt, so daß sie unentschuldbar sind, wenn sie in einer nicht nur ihrer göttlichen Berufung, sondern auch dem Geiste ihres Christenstands widerstreitenden Sündenunreinheit dahinleben. Hiezu stimmt auch das ebenfalls ächte, weil leicht für störend geachtete καί vor διδόντα,

[1]) z. B. Jes. 21, 2; 24, 16; Jer. 9, 2; Ps. 15, 6. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 483. [3]) vgl. z. B. de Wette, Lünemann, Riggenbach, Ellicott. [4]) so Oecumenius. [5]) so z. B. de Wette, Koch, Lünemann, Riggenbach. [6]) vgl. Jes. 7, 13. [7]) z. B. 2 Kor. 1, 22; 5, 5.

indem es betont, daß derselbe Gott, der sie geheiligt hat, als er sie berief, ihnen auch fort und fort seinen heiligen Geist verleiht.

Es muß übrigens Noth gethan haben, daß der Apostel wider jene das heidnische Wesen kennzeichnenden Sünden schrieb. Macht er doch den Lesern bemerklich, daß er sie dieser Mahnung bedürftig erachtet habe, indem er nun recht im Gegensatze dazu fortfährt, hinsichtlich derjenigen Tugend, welche dem Christenstande eigenthümlich ist, der brüderlichen Liebe gegen die Mitchristen, brauche er ihnen Nichts zu sagen: *οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν*. Denn daß dieß die richtige Lesart und sowohl *ἔχομεν* als *γράφεσθαι* eine Aenderung aus sprachlichem Grunde ist, dürfte keinem Zweifel unterliegen[1]). Die Aenderung war übrigens unnöthig, da der aktivische Infinitiv bei *χρείαν ἔχετε*[2]) durch das *ὑμῖν*, ohne welches er ja einen andern Sinn gäbe, keineswegs unmöglich wird; wiewohl allerdings eine specielle Personalbeziehung des infinitivischen Verbums, wie sie hier stattfindet, in anderen Fällen dieses Sprachgebrauchs schwerlich vorkommt[3]). Was aber der Apostel als den Grund bezeichnet, warum sie seines Schreibens über Bruderliebe nicht bedürfen, daß sie nämlich in der Richtung oder Abzielung auf die gegenseitige Liebe selbst schon und also von Gott gelehrt sind, der sie innerlich dazu anweist[4]), davon gibt er hinwieder an, worauf hin er es sagt, nämlich darauf hin, daß sie das, wofür er sie von Gott gelehrt nennt — denn nur auf *τὸ ἀγαπᾶν ἀλλήλους* kann *αὐτό* gehen — bereits wirklich thun, und zwar nicht blos innerhalb ihres engern Gemeindekreises, sondern gegen alle Mitchristen in ganz Macedonien. Denn dieses Verhältniß der beiden Sätze zu einander drückt sich in *καὶ γάρ* aus, dessen *καί* dazu dient, das Folgende als etwas zum Vorhergehenden hinzu, aber begründend hinzu Tretendes zu betonen, und nicht einen Grund mehr, warum sie keiner Ermahnung bedürfen, hinzuzufügen[5]). Man könnte es nun befremdlich finden, daß die Leser einer Abmahnung von geschäftlichem Uebervortheilen des

ob in Betreff der Christenliebe und Ermahnung zu ihr und einem geordneten Arbeitsleben. 4, 9—12.

[1]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 339. [2]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 223, Winer Gramm. S. 318, Delitzsch z. Hebr. 5, 12. [3]) Lünemann z. d. St. [4]) vgl. Ps. 16, 7. [5]) gegen de Wette.

Bruders bedurften, einer Ermahnung dagegen zu thätiger Liebe unter einander nicht bedürfen. Aber so billig jene Sünde durch diese Tugend ausgeschlossen sein sollte, so leicht vertrugen sie sich doch in der Wirklichkeit. Eben derselbe, welcher der Neigung zu geschäftlichem Gewinne nicht zu widerstehen vermochte, konnte gar wohl in aufrichtiger Liebe, wo es Noth that, also namentlich in Fällen der Armuth, seinen Glaubensgenossen hülfreich beizuspringen willig sein, und das um so mehr, je neuer das Band war, welches ihn mit ihnen verknüpfte, und je größer die Freude, Genossen des neuen Glaubens zu haben und zu bekommen. Gelegenheit aber zu Liebesbeweisen bot sich gerade bei neu entstandenen Gemeinden am meisten, wo Erwerb und Vermögensstand die nachtheiligen Folgen des Ausscheidens aus der bisherigen gottesdienstlichen Gemeinschaft erfuhren, mit welcher ja auch die Volksgenossenschaft aufgegeben zu sein schien, während zugleich für Ordnung und Pflege der neuen ein, wenn auch noch so geringer Aufwand erwuchs[1]).

Das *οὐ χρείαν ἔχετε* wird also allerdings ernstlich gemeint und nicht blos für eine rhetorische Wendung zu nehmen sein, welche der in Wahrheit doch nothwendigen Ermahnung bessern Eingang sichere[2]). Desungeachtet kann aber der Apostel fortfahren, *παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς περισσεύειν μᾶλλον*, ohne daß man sich nach einer Auffassung dieser Worte umzusehen braucht, welche ihre offenbare Beziehung auf das vorher rühmlich anerkannte Verhalten aufhebe[3]). Wohl aber, sagt er, ermahnen wir euch, noch reicher darin zu werden. Um so nöthiger war diese Ermahnung, als einer Verirrung begegnet werden mußte, welche die Leser außer Stand gesetzt haben würde, ihre bisherige Liebesthätigkeit fortzusetzen, und gegen welche deshalb die Forderung, sie noch zu steigern, das wirksamste Gegenmittel war. Denn unter diesem Gesichtspunkte, welcher zusammenfällt mit dem andern, daß mit dem neuen christlichen Lebensstande das Verhalten brüderlicher Liebe, nicht aber das Verlassen des bisherigen Arbeitsberufs gegeben ist,

[1]) gegen Baur Paulus II. S. 98. [2]) so z. B. Pelt, Schott, Lünemann. [3]) so Ewald.

verbindet sich dem Apostel mit dem περισσεύειν μᾶλλον so unmittelbar, und keineswegs in loseſter grammatiſcher Verknüpfung[1]), das φιλοτιμεῖσθαι ἡσυχάζειν καὶ πράσσειν τὰ ἴδια καὶ ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν zum Inhalte einer nothwendig in Eins zuſammengehenden, daher auch mit Recht an Eph. 4, 28 erinnernden Ermahnung. Der Gegenſatz zu ἡσυχάζειν iſt ein nach außen gewendetes Treiben, der Gegenſatz zu πράσσειν τὰ ἴδια ſich mit Dingen zu ſchaffen machen, welche außerhalb des eigenen Berufskreiſes liegen[2]), und der Gegenſatz zu ἐργάζεσθαι ταῖς χερσίν[3]) eine Beſchäftigung, die keine Arbeit und kein Erwerb iſt, ohne daß jedoch ταῖς χερσίν die Arbeit, welche gemeint iſt, auf das Handwerk einſchränkt[4]), das ja nicht die einzige Arbeit iſt, welche die Hände in Anſpruch nimmt[5]). Es liegt zu Tage, daß der Menſch geneigt iſt, ſeine Ehre gerade darein zu ſetzen, daß er das vom Apoſtel Ausgeſchloſſene thue; woraus ſich die Verwendung des Ausdrucks φιλοτιμεῖσθαι zur Genüge erklärt und die Entbehrlichkeit der ihm beigemeſſenen, zu ἡσυχάζειν überdieß unpaſſenden Bedeutung „eifrig nach Etwas ſtreben“ erhellt[6]). Wenn nun Paulus ſich veranlaßt ſieht, ſeine Leſer zu ermahnen, daß ſie ihre Ehre vielmehr in ein Verhalten ſetzen, bei welchem ſie in dem gemeinen Geleiſe des gewöhnlichen Lebens bleiben; ſo müſſen ſie geneigt geweſen ſein, dieſes Geleiſe zu verlaſſen und über einer dem Chriſten vermeintlich beſſer anſtehenden Beſchäftigung, in welcher ſie ſich bei Anderen umtrieben, das jedem Menſchen Nächſtliegende, die Sorge für den eigenen Unterhalt, für Haus und Familie hintanzuſetzen.

Hierin ſahen aber dann die außer der Gemeinde Befindlichen nichts Anderes, als eine müßiggängeriſche Verſäumung der gemeinſten Pflicht, und die es ſo trieben, fielen auch wohl Anderen zur Laſt, von denen ſie ſich ernähren ließen, ſtatt ihren Unterhalt ſelbſt zu erwerben. Daher der Beiſatz ἵνα περιπατῆτε εὐσχημόνως πρὸς τοὺς ἔξω[7]) καὶ μηδενὸς χρείαν ἔχητε, wo πρὸς τοὺς ἔξω eng mit dem Adverbium εὐσχημόνως zuſammengehört[8]), indem es

[1]) gegen Lünemann. [2]) vgl. Dio Caſſius 60, 27. [3]) vgl. Eph. 4, 27. [4]) gegen Olshauſen u. A. [5]) vgl. Pſ. 90, 17. [6]) gegen Pelt, Koch, Olshauſen. [7]) vgl. 1 Kor. 5, 12 f.; Kol. 4, 5; 1 Tim. 3, 7. [8]) anders Kol. 4, 5.

als einschränkende Näherbestimmung des περιπατεῖν unpassend wäre, dagegen die Wohlanständigkeit desselben passend als eine solche bezeichnet, die es den Draußenstehenden gegenüber ist[1]). Daß μηδενός als Neutrum genommen werden müsse, weil es für den Menschen unmöglich sei, keines Menschen zu bedürfen[2]), ist eine wunderliche Behauptung[3]), bei der man sich der Entgegnung, daß es eben so unmöglich sei, keines Dinges zu bedürfen, nur dadurch erwehren kann, daß man χρείαν ἔχειν umsetzt in „Mangel haben". Wer seinen Lebensunterhalt nicht selbst erwirbt, bedarf eines Andern, welcher ihn ernähre: in dieser und nur in dieser Beziehung will das μηδενὸς χρείαν ἔχειν, durch den Zusammenhang hierauf eingeschränkt, verstanden sein. Es soll Niemand, der sich selbst erhalten kann, dazu eines Andern, sei es eines Mitchristen, sei es eines Nichtchristen[4]), bedürfen. Der Zwischensatz καθὼς παρηγγείλαμεν — denn nicht hiemit, sondern mit dem, wozu jetzt ermahnt wird, hängt der Absichtssatz zusammen — läßt uns wissen, daß jene Neigung, das Geleise der gemeinen Berufsarbeit zu verlassen, schon gleich Anfangs unter den Christen Thessalonich's hervorgetreten war. Da dieß sonst nirgend begegnet, so wird es seinen Grund in einer eigenthümlichen Richtung gehabt haben, in welcher sich dort das christliche Leben gleich Anfangs bewegt hat. Welcher Art dieselbe gewesen, können wir aus der falschen Wendung ersehen, welche sie nahm. Einem überirdisch unsichtbaren und zukünftig zu offenbarenden Könige zugewendet, um dessen Bekenntniß sie ja auch bei der Obrigkeit des weltlichen Gemeinwesens verklagt wurden[5]), konnten sie leicht dazu kommen, über einer Geschäftigkeit, zu welcher sie sich durch ihren neuen Lebensstand verpflichtet glaubten oder angeregt fanden, die Beschäftigungen ihrer bisherigen Lebensweise gering zu achten. Weder als fromme Aufregung im Allgemeinen[6]) noch als schwärmerische Richtung ausschließlich auf Christi Wiederkunft[7]) kann man diesen Zustand der Gemüther bezeichnen, sondern sie waren auf eine mit

[1]) vgl. z. B. Plutarch Demetr. c. 24. [2]) so Lünemann. [3]) vgl. Xenoph. mem. 2, 6, 2. [4]) vgl. de Wette u. Koch z. d. St. [5]) Akt. 17, 7. [6]) so de Wette. [7]) so Neander Geschichte der Pflanzg der christl. K. S. 337 f.

ruhiger Fortführung des gemeinen Berufslebens schwer verträgliche Weise von dem neuen Verhältnisse zu einem himmlischen und also freilich auch vom Himmel her wiederzuerwartenden Herrn in Anspruch genommen. Die hieraus hervorgegangene unruhige Geschäftigkeit und Hintansetzung der gemeinen Arbeitspflicht ist es, was der Apostel rügt, nicht aber findet er eine falsche Richtung des innern Lebens oder verkehrte Auffassung christlicher Lehre zu rügen: er sagt Nichts von apokalyptischer Schwärmerei[1]). Und auch die Rüge, welche er nöthig findet, läßt er nur durchblicken durch die Vermahnung, die er ausspricht; wie er andererseits die Selbstreinigung von den Lastern des alten heidnischen Wesens nicht eingeschärft hätte, wenn nicht neben jener falschen Verlassung des bisherigen Lebenswegs ein Verbleiben in den Sünden desselben, insonderheit auch in der Sünde geschäftlicher Gewinnsucht wirklich zu rügen gewesen wäre. In beiden Fällen betrifft die Rüge Einzelne, weil Verschiedene; aber beide Male richtet sie der Apostel an die Gemeinde überhaupt, damit es sich Jeder gesagt sein lasse.

Belehrung über die Auferstehung der entschlafenen Mitchristen. 4, 13—18.

Für einen Zusammenhang der Verirrung, welcher der Apostel in den letzten Versen entgegengetreten ist, mit einer vorwiegenden Richtung seiner Leser auf die Wiederkunft Christi hat man einen Beweis in dem Umstande zu finden gemeint, daß er gerade hier seine Ermahnungen mit einer Belehrung über diese Thatsache der Zukunft unterbreche[2]). Allein es ist schon ungenau, das Nächstfolgende eine Belehrung über Jesu Wiederoffenbarung zu nennen, da es sich nur um die Auferstehung der vor ihr entschlafenen Gläubigen handelt. *Περὶ τῶν κεκοιμημένων*, wie nach überwiegender Beglaubigung zu lesen ist[3]), während sich das auch im sinaitischen Codex vorkommende *κοιμωμένων* als nahe liegende anscheinende Verbesserung zu erkennen gibt[4]), will er die Gemeinde belehren, und *ἵνα μὴ λυπῆσθε* bezeichnet er als den Zweck seiner Belehrung. Beides verträgt sich mit jener vermeintlichen Wahrnehmung in keiner Weise. Andererseits schreibt er aber auch nicht *περὶ δὲ τῶν κεκοιμημένων οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν*[5]), als ginge er

[1]) gegen Lünemann. [2]) so ich selbst in d. Zeitschr. f. Prot. u. K. 1857 Okt. S. 271. [3]) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 340 f. [4]) gegen Ellicott. [5]) vgl. 1 Kor. 12, 1.

lediglich zu etwas Neuem über, sondern wie dem Vorigen etwas anschließend, das damit in einem sachlichen Zusammenhange steht, schreibt er *οὐ θέλομεν δὲ ὑμᾶς ἀγνοεῖν περὶ τῶν κεκοιμημένων*[1]). Nun haben wir gesehen, wie sich seine zunächst vorhergegangene Ermahnung an das Lob der christlichen Bruderliebe, welche die Leser mit der That bewiesen, nur eben angefügt hat. Aus derselben Liebe zu den Brüdern stammte ja aber auch ihre Bekümmerniß um diejenigen von ihnen, welche entschlafen waren. Wie sollte er also nicht von dem, was er in Betreff der christlichen Bruderliebe gesagt hat, hinsichtlich deren sie nicht nöthig haben, daß er davon schreibe, zu der ihnen allerdings nöthigen Belehrung in Betreff der entschlafenen Brüder übergehen, wegen deren sie sich einer grundlosen Bekümmerniß hingaben? Den Uebergang macht er mit der ihm geläufigen Formel *οὐ θέλομεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν*, nicht etwa, weil er eine besonders bedeutsame Belehrung folgen lassen will[2]), was in dieser Formel nicht liegt, sondern weil etwas folgt, was sie wissen müssen, damit die vorher an ihnen gerühmte Liebe zu den Brüdern solcher irrigen Bekümmerniß ledig ging.

Was für eine Bekümmerniß der Apostel beseitigen wollte, läßt sich aus den Worten *ἵνα μὴ λυπῆσθε καθὼς καὶ οἱ λοιποὶ, οἱ μὴ ἔχοντες ἐλπίδα* noch nicht entnehmen. Denn auf den Grad der Betrübniß kann die bloße Gleichungspartikel *καθὼς* allerdings nicht gehen[3]). Aber eben so wenig erlaubt der angefügte Gleichungssatz, den Apostel so zu verstehen, als wolle er die Christen um den Tod ihrer Brüder überhaupt nicht trauern lassen[4]). Nur solche Betrübniß, eine Betrübniß von der Art[5]), wie sie bei den Uebrigen, bei denen, welche keine Hoffnung haben, also bei den Heiden um sie her, stattfindet, soll bei ihnen nicht vorkommen. Solcher Art ist aber ihre Betrübniß, wenn sie meinen, daß der Tod ihre Brüder eines Gutes verlustig mache, welches Gegenstand ihrer Hoffnung ist, indem sie dann der Betrübniß derer gleicht, welche keine Hoffnung haben und deshalb ihre Todten darum betrauern, daß sie das Gut des einzigen Lebens, von dem sie wissen,

---

[1]) vgl. Röm. 1, 13. [2]) gegen Meyer z. Röm. 11, 25; vgl. z. B. 2 Kor. 1, 8. [3]) gegen Flatt z. d. St. [4]) gegen Lünemann. [5]) vgl. Eph. 4, 17.

verloren haben. Eine Bekümmerniß dieser Art will der Apostel also seinen Lesern benehmen. Dagegen, was für ein Gut der christlichen Hoffnung es ist, dessen sie ihre entschlafenen Brüder verlustig meinten, läßt sich aus dem Vergleichungssatze nicht ersehen. Es erhellt erst aus der Belehrung, welche sie ihrer Bekümmerniß erledigen soll.

Hätten sie nun gemeint, wer aus ihrer Mitte hinwegsterbe, werde für ewig im Tode bleiben[1]), so würde er sie haben erinnern müssen, daß es eine Auferstehung der Todten gibt. Denn daß diese Thatsache der Zukunft nicht gleich zu allem Anfange ein Bestandtheil seiner Verkündigung unter ihnen gewesen sein sollte, ist ja schlechterdings undenkbar. Nun erinnert er sie aber nicht an etwas, das er sie gelehrt hat, sondern lehrt sie etwas, das bisher außerhalb ihres christlichen Gedankenkreises geblieben ist, nämlich daß ὁ θεὸς τοὺς κοιμηθέντας διὰ τοῦ Ἰησοῦ ἄξει σὺν αὐτῷ, also daß Jesus nicht erscheinen, Gott ihn nicht in die Welt wiedereinführen[2]) wird, ohne daß ihre entschlafenen Brüder mit ihm kommen. Wie sollte er auf den Ausdruck ἄξει σὺν αὐτῷ gerathen, wenn seinen Lesern die Auferstehung der Todten überhaupt oder die der Gerechten zu ewigem Leben unbekannt wäre? Etwa, weil es der Gedanke einer Trennung der entschlafenen Christen von Christo war, was die Leser so beunruhigte[3])? Aber er sagt ja nicht, daß Gott sie mit Christo wiedervereinigen, sondern daß er sie mit Christo herbringen, zu uns in die Welt bringen werde, und getrennt von Christo waren bis zu seiner Zukunft gerade die lebenden Christen[4]). Der Irrthum, welchem der Apostel begegnet, bestand also nur darin, daß seine Leser meinten, die vor Christi Wiederoffenbarung verstorbenen Christen hätten keinen Theil an der mit ihr eintretenden Verherrlichung seiner Gemeinde[5]): ein Irrthum, der leicht entstehen konnte, da man sich seine Wiederoffenbarung zunächst doch nur als Wiederkunft zu seiner Gemeinde dachte; daher sich denn auch der Apostel geflissentlich so ausdrückt, Gott werde die zuvor Verstorbenen mit Jesu bringen, und dem σὺν αὐτῷ

[1]) so auch Hug Einleitung in d. Schr. d. N. T. II. S. 294. [2]) vgl. Hebr. 1, 6. [3]) so Lünemann. [4]) 2 Kor. 5, 6. [5]) vgl. Olshausen, de Wette, Koch z. d. St.

eine Stelle anweist, wo es betonter erscheint als διὰ τοῦ Ἰησοῦ. Letzteres mit κοιμηθέντας zu verbinden, welches einer Näherbestimmung bedürfe, während ἄξει die seinige an σὺν αὐτῷ schon habe[1]), ist eine sprachliche Unmöglichkeit, wenn διὰ τοῦ Ἰησοῦ so viel sein soll als ἐν τῷ Ἰησοῦ: die so Verstorbenen wären solche, denen durch Jesus widerfahren ist, daß sie starben, was keinen richtigen Sinn gibt, und nicht solche, deren Sterben seine Beschaffenheit durch Jesum hat[2]), oder deren Todtsein durch ihn wirklich ein Schlaf ist[3]). In Wahrheit bedarf auch τοὺς κοιμηθέντας keiner derartigen Näherbestimmung, da das Verhältniß des Satzes zu dem Vordersatze εἰ πιστεύομεν ὅτι Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη mit sich bringt, daß es sich um den zuvor verstorbenen Theil der in solchem Glauben Stehenden handelt[4]).

Es ist nämlich nicht an dem, daß der Apostel den Nachsatz ungenau oder springend und hart ausgedrückt hat, indem er hätte schreiben sollen „so wird Gott, wie er Christum auferweckt hat, ebenso auch die Entschlafenen auferwecken“[5]), oder „so muß man auch glauben, daß er sie auferwecken werde“[6]). Bei der erstern Verbesserung bleibt das πιστεύομεν des Vordersatzes störend, da nur εἰ Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη einem solchen Nachsatze entspräche; weshalb denn auch versichert worden ist, dem Sinne nach sei εἰ πιστεύομεν so viel, als „da wir Grund haben zu glauben“[7]). Die andere Verbesserung aber läßt den Apostel etwas sagen, wovon man eben nur meint, er hätte es sagen sollen. Beide stammen aus dem Irrthume, als müsse der Apostel aus der Thatsache der Auferstehung Jesu eine Folgerung ziehen, welche dann freilich auf die Auferstehung seiner Gläubigen lauten würde; und so verfestet war man in dieser irrigen Voraussetzung, daß aus ihr sofort wieder ein neuer Beweis für die Behauptung erholt wurde, die Christen Thessalonich's hätten von einer Auferstehung der Gläubigen überhaupt Nichts gewußt[8]). Allein der Apostel schreibt nun einmal weder im Vordersatze εἰ Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη, noch

---

[1]) so z. B. Bengel. [2]) so z. B. Riggenbach. [3]) so z. B. Ellicott. [4]) gegen Lipsius in d. theol. Stud. u. Krit. 1854 S. 924. [5]) so z. B. de Wette. [6]) so Lünemann. [7]) so Flatt, ähnlich Riggenbach. [8]) so Lünemann.

im Nachſatze *πιστεύομεν, ὅτι ὁ θεὸς καὶ τοὺς κοιμηθέντας ἄξει σὺν αὐτῷ*, in welchen Fällen übrigens *κοιμηθέντας* einer einſchränkenden Näherbeſtimmung dringend bedürfte; ſondern an die Bedingung des Glaubens, daß Jeſus geſtorben und auferſtanden iſt, knüpft er, wo ſie erfüllt iſt, die Zuſicherung, daß Gott dann die Entſchlafenen, alſo die in ſolchem Glauben Entſchlafenen, mit Jeſu bringen wird durch ihn. Denn auch das *οὕτως* iſt nicht etwa ungenau mit einem dem *ἀνέστη* wenig entſprechenden *ἄξει σὺν αὐτῷ*, ſtatt mit *ἐγερεῖ*, verbunden, ſondern den Inhalt des Bedingungsvorderſatzes in ſich begreifend wiederholt es die Bedingtheit der Zuſicherung[1]). Das *καί* aber hinter *οὕτως* bezeichnet die in Ausſicht geſtellte Gottesthat als eine dem Glauben derer, an welchen ſie geſchieht, belohnungsweiſe entſprechende.

Einen Grund für dieſe Zuſicherung enthält alſo der Bedingungsvorderſatz nicht, ſondern er folgt erſt in dem mit *γάρ* angeſchloſſenen Satze, in welchem der Apoſtel die nur weiter ausgeführte Thatſache, deren er die Leſer verſichert hat, als eine ſolche bezeichnet, welche durch ein Wort des Herrn ſelbſt verbürgt iſt. Nicht als ſeine Meinung blos ſagt er das, was er nun ausführlicher in Ausſicht ſtellt, ſondern *ἐν λόγῳ κυρίου*, alſo in der Art, daß es ein Wort des Herrn iſt, was er ſagt[2]), und nicht, wie man mißdeutet hat, daß es gleich iſt, als ob der Herr ſelbſt es ſagte[3]). Aber iſt denn auch, was nun folgt, wirklich nur eine Ausführung des Vorhergegangenen? und kennen wir ein Wort des Herrn, welches dieſen Inhalt hatte? Von dieſen beiden Fragen wird die erſte zunächſt zu beantworten ſein, da die Beantwortung der zweiten großentheils davon abhängt, was der Herr geſagt haben ſoll. In zwei einander nebengeordneten Sätzen folgt die mit *τοῦτο λέγομεν* eingeführte Ausſage. Denn das zweite *ὅτι* kann doch wohl kaum als Begründungspartikel gemeint ſein, da es nur einen bejahenden Satz bringt, welcher weſentlich eben daſſelbe ausſagt, was verneinender Weiſe Inhalt des vorhergehenden geweſen iſt, und welcher alſo nur etwa durch *γάρ* angefügt, nur

[1]) vgl. Koch z. d. St. u. Buttmann Gramm. des neuteſt. Sprachgebr. S. 307. [2]) vgl. 1 Kor. 2, 7; 14, 6; 1 Kön. 20, 35. [3]) gegen Ellicott u. A.

als erläuternde Ausführung desſelben gegeben ſein könnte[1]). Ἡμεῖς οἱ ζῶντες, heißt es erſtlich, οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου, οὐ μὴ φθάσωμεν τοὺς κοιμηθέντας. Darum alſo handelt es ſich, daß die im Tode Befindlichen nicht ſpäter, als die Lebendigen, deſſen theilhaft werden, was die Letzteren von des Herrn Wiedererſcheinung für ſich hofften, und nicht, ob ſie für immer im Tode verbleiben. In ἡμεῖς faſſen ſich die Schreiber des Briefs mit den Leſern zuſammen, und der Beiſatz οἱ ζῶντες benennt dieſes Subjekt im Gegenſatze zu τοὺς κοιμηθέντας[2]). Daß ζῶντες nicht futuriſch gemeint iſt[3]), erhellt aus der Vorſetzung des ἡμεῖς, welche zu erkennen gibt, daß ſich der Apoſtel in dem Gegenſatze lebender und entſchlafener Chriſten bewegt, wie er zur Zeit wirklich ſchon beſtand. Nicht aber erhellt daraus auch, daß er ſich zu denen zählte, welche die Wiederkunft des Herrn erleben würden[4]), oder auch nur, was ja die Worte auf keinen Fall beſagen können, daß er ſie zu erleben hoffte[5]). Seine Erwartung würde, wenn man darin Recht hätte, da er ja nicht von ſeiner Perſon, ſondern von den lebenden Chriſten im Gegenſatze zu den verſtorbenen ſpricht und ſich nur mit ihnen zuſammenſchließt, in Wahrheit dahin gehen, daß von den Erſteren keiner mehr ſterben werde: ein Widerſinn, welchem man unberechtigter Weiſe dadurch entgehen wollte, daß man ſagte, von ſich und der Mehrzahl ſeiner Zeitgenoſſen habe er dieß erwartet[6]). Doch was hätte ihn denn veranlaſſen können, in dieſem Zuſammenhange eine ſolche Zuſicherung zu geben, wo es ihm nur darum zu thun iſt, einer unbegründeten Bekümmerniß über das Wegſterben von Mitchriſten zu wehren? oder wie könnte er das als ein Wort des Herrn geben, daß außer den bisher ſchon Geſtorbenen Niemand weiter davon ausgeſchloſſen ſein werde, ſeine Wiederkunft zu erleben? Den Verſtorbenen gilt ſeine Zuſicherung, und wenn er dabei von den Lebenden ſpricht, ſo geſchieht es mit der ſelbſtverſtändlichen

---

[1]) vgl. Koch z. d. St. [2]) vgl. z. B. Röm. 15, 1. [3]) Theodoretus, Flatt, Pelt. [4]) ſo z. B. de Wette, Lünemann z. d. St.; Uſteri Entwicklg des paul. Lehrbegr. S. 356; Baur Paulus II. S. 367. [5]) ſo Olshauſen. [6]) Uſteri a. a. O.

Einschränkung, daß er diejenigen Lebenden meint, welche nicht auch noch zuvor wegsterben. Ja er spricht diese Einschränkung ausdrücklich aus, indem er hinzufügt *οἱ περιλειπόμενοι εἰς τὴν παρουσίαν τοῦ κυρίου*, wo *εἰς* nicht „bis" bedeutet[1]) sondern mit *περιλείπεσθαι* verbunden den Begriff der Bestimmung hat, für welches Ereigniß, nämlich um es zu erleben, sie am Leben bleiben[2]). Eine futurische Bedeutung hat nun freilich *περιλειπόμενοι* eben so wenig, als *ζῶντες*; noch kann man übersetzen „wenn wir am Leben bleiben", als stände kein Artikel[3]). Aber andererseits kann die Meinung des Beisatzes auch nicht die sein, die jetzt Lebenden für diejenigen zu erklären, welche die Erscheinung Christi zu erleben bestimmt sind, weil es sich im Zusammenhange gar nicht darum handelt, wer dazu bestimmt sei und wer nicht. Zur Einschränkung von *οἱ ζῶντες* muß er dienen und besagen, in welchem Umfange, und also dem Sinne nach allerdings, mit welcher Bedingtheit *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* gemeint ist; so aber daß die im Leben stehende, die gegenwärtige Gemeinde mit Hinausschreitung über diese Bedingung und mit Absehen von den vielen oder wenigen Einzelnen, welche aus ihr hinwegsterben werden, als die zur Erlebung jenes großen Tags bestimmte erscheint[4]). Freilich wenn der Apostel blos nicht wüßte, wann der Herr kommen wird, oder es nur für möglich oder auch wahrscheinlich hielte, daß er bald kommen werde[5]), könnte er sich so nicht äußern. Aber gerade die Aussprüche des Herrn hießen ihn seine Wiederkunft in Zusammenhang mit dem Zorngerichte erwarten, von welchem, wie er in eben diesem Briefe 2, 16 erinnert hat, das jüdische Volk zu dieser Zeit betroffen werden sollte[6]); weshalb wir ihn denn auch nirgends von der Vollendung der Gemeinde Jesu und dem Abschlusse ihres Werdens in einer Weise sprechen hören, als ob ihr eine in ferne Geschlechtalter reichende Geschichte bevorstände[7]).

---

[1]) gegen de Wette, Lünemann u. A. [2]) vgl. Winer Gramm. S. 371. Anm. 2. [3]) beides gegen Flatt u. Pelt. [4]) vgl. Hebr. 4, 3 u. Delitzsch z. dieser St. [5]) so Thiersch Versuch z. Herstellg. des hist. Standp. f. d. Kritik der neutest. Schr. S. 85; Bisping z. d. St. [6]) Matth. 16, 28; 23, 35; 24, 34; womit z. vgl. 2 Thess. 2, 1. [7]) vgl. z. B. Eph. 4, 13; 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 3, 1—6.

Wenn es nun Paulus bei der Aussage dieses ersten Satzes beließe, so würden wir wissen, daß Jesus seinen Gläubigen verheißen hat, er werde sie am letzten Tage aus dem Tode erwecken[1]), und daß er in Aussicht gestellt hat, er werde in der Herrlichkeit seines Vaters kommen mit seinen Engeln und Jedem vergelten nach seinem Thun, und zwar Letzteres mit dem Beifügen, daß Glieder seiner Umgebung sein Kommen in Königsherrlichkeit erleben werden[2]); wornach also das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, welches mit seiner Wiedererscheinung eintritt, den Lohn des Glaubens eben so wohl für die verstorbenen, als für die lebenden Gläubigen bringen wird. In so weit hätten wir nicht nöthig, zu sagen, der Ausspruch Jesu, auf den sich der Apostel bezieht, sei anderwärts nicht aufbehalten[3]), geschweige ein an den Apostel selbst ergangenes Offenbarungswort Jesu darunter zu verstehen[4]): in welchem letztern Falle er, anstatt sich ähnlich wie 1 Kor. 7, 10 auszudrücken, recht eigens hätte sagen müssen, daß er auf diesem sonderlichen Wege die eben hiedurch und nur hiedurch seine Leser wirksam beruhigende Kunde empfangen habe. Allein die Bedeutung der Versicherung, daß die lebenden Christen nicht vor den hinweggestorbenen in den von Christi Wiederkunft zu erwartenden Lebensstand gelangen werden, begreift sich ja nur unter der Voraussetzung, daß dem Apostel die Wiederoffenbarung Christi nicht mit der Erstehung der Todten überhaupt in Eins zusammenfällt, sondern Anfang einer Zeit der verherrlichten Gemeinde ist, an deren Ende erst die schlüßliche Scheidung der Guten und Bösen erfolgen wird. Man könnte nun sagen, von einer solchen Auferstehung der Gläubigen, welche von der Auferstehung der Todten überhaupt zeitlich geschieden sei, handle kein anderwärts auf uns gekommener Ausspruch des Herrn. In der That findet sich keiner, welcher eigens dieses Inhalts wäre. Aber vermöge des Zusammenhangs, der zwischen Jesu Vorhersagung seiner königlichen Wiederoffenbarung in der Welt und zwischen der alttestamentlichen Weissagung von der Aufrichtung des Reichs Jehova's und Israel's besteht,

[1]) Joh. 6, 44. [2]) Matth. 16, 27 f. [3]) wie z. B. Koch. [4]) wie z. B. Olshausen, de Wette, Lünemann, Ellicott, Riggenbach.

ist mit ersterer allerdings der Anfang einer Zeit des Himmelreichs auf Erden in Aussicht gestellt, ein Anfang des Endes, auf den sich dann auch seine Verheißung beziehen muß, daß er seine Gläubigen am letzten Tage auferwecken werde, während seine Auferweckung der Todten überhaupt, guter und böser, auf den Abschluß der Endzeit hinausrückt. Hienach hat also der Herr wirklich das gesagt, wessen sich die Leser des Apostels versichert halten sollen, daß die im Glauben an ihn Verstorbenen nicht im Tode bleiben, wenn er kommt, die Seinen zur Gemeinschaft seiner Herrlichkeit zu verklären, und es fragt sich nur noch, ob nicht der zweite mit ὅτι eingeführte Satz ein Mehreres bringt, was über den Inhalt des ersten zu weit hinausgeht, oder wie man sagt[1]), zu speciell ist, als daß es sich auf solche Aussprüche des Herrn zurückführen ließe.

Was den Bau des Satzes betrifft, ist nicht zu übersehen, daß er zunächst aus zwei Theilen besteht, deren erster mit πρῶτον endigt und die Todten angeht, während der zweite, über den sich die gramatische Abhängigkeit von ὅτι schwerlich erstreckt, von den Lebenden handelt, mit einem ἔπειτα anhebend, welches dem πρῶτον gegenüber im Sinne eines „dann erst" betont ist und also nicht in der sonst bekannten Weise[2]) für καὶ ἔπειτα steht[3]). Der erste Theil ist wieder zweigliedrig, so zwar, daß die Fassung des ersten Glieds darauf zielt, den Inhalt des zweiten als Folge davon erscheinen zu lassen. Zu einer nachdrücklichen Betonung des Subjekts ὁ κύριος im Gegensatze zu Engeln[4]) oder zu den Gläubigen[5]) besteht kein Grund; geschweige, daß das persönliche Herniederkommen des Herrn im Gegensatze zu bloßen Wirkungen des im Himmel Befindlichen betont sein sollte[6]), während doch überall nur ersteres und dessen Wirkung auf die Todten gegenüber der auf die Lebenden in Betracht kommt. Es heißt also nicht „der Herr selbst", sondern „er, der Herr"[7]); nicht ὁ κύριος ist betont, sondern das Subjekt von καταβήσεται[8]). Ist er es, welcher her-

[1]) so Lünemann z. d. St. [2]) vgl. Stallbaum z. Plato Euthyd. 295 C. D. [3]) gegen Koch. [4]) so Estius, Bisping. [5]) so Lünemann. [6]) so Olshausen. [7]) vgl. de Wette z. d. St. [8]) vgl. 3, 11.

niederkommt, und kommt er vom Himmel, also aus überweltlichem Lebensstande hernieder, und zwar ἐν κελεύσματι, wozu ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου καὶ ἐν σάλπιγγι θεοῦ Apposition ist; so begreift sich, daß in Folge dessen seine Todten aus dem Todeszustande erwachen. Das Ergehen eines Befehlrufs begleitet sein Herniederkommen, wie nach bekanntem Gebrauche des ἐν bei Verbis des Kommens[1]) das ἐν κελεύσματι verstanden sein will, und nicht, als käme er in Folge eines ergehenden Befehlrufs Gottes hernieder[2]). Was dieß für ein Befehlruf sei, wird dann durch die Apposition ausgedrückt: das Erschallen einer Erzengelsstimme, einer Gottesposaune ist es, von welchem sein Herniederkommen begleitet wird. Durch diese Näherbezeichnung wird der Befehlruf über den Bereich dessen hinausgehoben, was nur für die im Fleische Lebenden vernehmbar wäre. Aber nicht so, daß man veranlaßt wäre, zu fragen, ob Christus der Rufende ist[3]) oder ein Erzengel[4]), oder gar, ob nicht Christus selbst der Erzengel ist[5]), während Andere fragen, welchen Erzengel der Apostel meine[6]). Am allerwenigsten berechtigt der Ausdruck zu der Vorstellung, daß sich der Erzengel theils seiner Stimme, theils einer Posaune bediene[7]): ἐν σάλπιγγι θεοῦ steht zu ἐν κελεύσματι in demselben Verhältnisse, wie ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου, so daß es also vielmehr Christus sein müßte, welcher sich theils einer Erzengelsstimme, theils einer Gottesposaune bediente, seinen Befehlruf erschallen zu lassen. Aber auch in der Beziehung stehen sich ἐν φωνῇ ἀρχαγγέλου und ἐν σάλπιγγι θεοῦ gleich, daß es mit beiden Genitiven die gleiche Bewandniß hat. So wenig mit letzterm gesagt sein soll, wessen Posaune, eben so wenig mit ersterm, wessen Stimme es ist, sondern beide Male dient der Genitiv, im Gegensatze zu Menschlichem und Irdischem auszudrücken, was dieß für eine Stimme und was es für eine Posaune ist. Auch ist nicht deshalb, weil die Engel eine Stimme haben oder es im himmlischen Dienste Posaunen gibt, von einer φωνή, einer σάλπιγξ die Rede; sondern deshalb, weil ein Befehlruf entweder mittelst der Stimme

---

[1]) vgl. z. B. 1 Kor. 4, 21; Röm. 15, 29; Hebr. 9, 25; 10, 7. [2]) so Bisping. [3]) so z. B. Oecumenius. [4]) so z. B. Lünemann. [5]) so Olshausen. [6]) so z. B. Bisping. [7]) so Lünemann.

oder mittelst einer Trompete zu ergehen pflegt, finden wir diese zwiefache, zugleich sich steigernde[1]) Bezeichnung dessen gebraucht, womit der Herr vom Himmel herniederkommt und seinen Willen zu vernehmen gibt[2]). Wie ein Befehlshaber seine schlafenden Krieger weckt, so weckt der Herr seine Todten, daß sie den Bann des Todeszustandes abschütteln und zu wachem Leben neu erstehen. Der Beisatz ἐν Χριστῷ, welcher müßig wird, wenn man ihn mit ἀναστήσονται verbindet[3]), schränkt dieß auf diejenigen Todten ein, deren Todtsein, wie vorher ihr Leben[4]), ein in Christo beschlossenes ist; gleichwie κοιμᾶσθαι ἐν Χριστῷ[5]) oder ἀποθνήσκειν ἐν κυρίῳ[6]) den Vorgang des Sterbens als einen solchen bezeichnet.

Aber nicht blos, daß die Todten dann überhaupt zum Leben erstehen, sagt der Apostel, sondern daß ihr Erstehen dem vorangeht, was mit den Lebenden geschieht, als welche erst dann mit den Erstandenen zusammen in Wolken dem Herrn entgegen in die Luft entrafft werden; und nicht blos σὺν αὐτοῖς heißt es, sondern ἅμα σὺν αὐτοῖς, um stärker auszudrücken, daß dieß an den Lebenden nicht geschieht, ohne daß sie mit den Erstandenen hiezu vereinigt sind. Ἐν νεφέλαις erinnert an Akt. 1, 9 und Apokal. 11, 12: Wolken des Himmels lassen sich von droben hernieder, die von der Erde aufwärts Entschwebenden emporzutragen. Denn wie ihre Hinnahme zu dem selbst auch sinnenfällig erscheinenden Herrn, wenn sie vor der Welt als das erwiesen werden sollen, was sie vermöge ihrer Zugehörigkeit zu ihm sind, überhaupt eine sinnenfällige sein und also in der Art geschehen muß, daß sie dem Boden, an dem sie bisher hafteten, entnommen und aufwärts entrückt werden; so muß sich auch derselbe sinnenfällige Himmel, von welchem man den Herrn herabkommen sieht, zu ihnen niederneigen, sie ihm entgegen, לִקְרָאתוֹ, aufwärts zu tragen. Wir brauchen nicht zu fragen, woher der Apostel dieß wisse. So wenig das ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ Matth. 26, 64 einen besondern Aufschluß über des Herrn Wiedererscheinung bietet, welcher über das ἀπ' οὐρανοῦ der hier vorliegenden Stelle hinausginge; eben so

[1]) umgekehrt Sach. 12, 8. [2]) vgl. Joh. 5, 24. 28. [3]) gegen Pelt. [4]) vgl. Röm. 6, 11. [5]) 1 Kor. 15, 18. [6]) Apokal. 14, 13.

wenig bedurfte es einer sonderlichen Kenntniß des Apostels, um ihn ἐν νεφέλαις schreiben zu lassen, wo er von der Gläubigen Sammlung zu ihm[1]) spricht. Und das Gleiche gilt von εἰς ἀέρα. Ohne Ursache hat man die Frage aufgeworfen, ob denn die Entrückten hienach in der Luft wohnen werden[2]), und sich dieß, wenn man es bejahen zu müssen glaubte, daraus erklärt, daß die Luft, wie man irriger Weise[3]) Eph. 2, 2 zu lesen meinte, die Region der Geister sei[4]). Nur der Beginn einer neuen Daseinsweise für bisher irdisch Lebende, nur die Veränderung, welche mit ihnen vorgeht, ist ausgedrückt, daß sie dem Boden entnommen werden, an welchen sie bis dahin gebunden, dessen sie bis dahin bedürftig gewesen waren. Nur kommen sollen sie auf diese Weise zu dem von droben niederfahrenden Herrn[5]). Von einem Orte aber, wo sie dann mit ihm sein werden, ist Nichts gesagt und sagt auch der folgende Satz Nichts. Denn οὕτως bezieht sich auf den Vorgang, durch welchen sie zu ihm gekommen sind, um von dem an mit ihm zusammen zu sein[6]), und nicht auf den Ort, wohin sie ihm entgegen entrückt worden sind; von dem Zusammensein selbst aber lesen wir nur, daß es ein stetiges und ununterbrochenes sein werde. Mit Unrecht nämlich erklärt man, als heiße πάντοτε „für ewig" oder gar „bis ans Ende"[7]), während es doch vielmehr mit ἀδιαλείπτως verwandten Begriffs ist[8]). Es steht hier der Vorstellung entgegen, die man sich etwa machen könnte, als ob die Gläubigen ihrem Herrn blos zu vorübergehender Begrüßung entgegengeführt würden[9]), oder ihn, wie den Auferstandenen seine Jünger, nur je und je zu sehen bekämen.

Wir werden nach allem dem sagen dürfen, daß der zweite der mit τοῦτο ὑμῖν λέγομεν eingeführten Sätze desselben Inhalts ist, wie der erste, und nur in einer ohne Annahme sonder-

---

[1]) vgl. Matth. 24, 31. [2]) s. z. B. Usteri Entwicklg des paul. Lehrbegr. S. 356; Flörke d. Lehre v. tausendj. Reiche S. 130. 138. [3]) vgl. dagegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 457. [4]) so z. B. Weizel in d. theol. Stud. u. Krit. 1836. S. 935. [5]) vgl. Augustinus de civit. D. XX. 20, 2. [6]) vgl. Koch z. d. St. [7]) so de Wette, Koch. [8]) vgl. z. B. Matth. 26, 11; Röm. 1, 10; 1 Kor. 1, 4; 2 Kor. 2, 14; 1 Thess. 1, 2; 2 Thess. 1, 3. [9]) so Flörke a. a. O.

licher Kenntniß des Apostels erklärbaren Weise die Thatsache anschaulich ausführt, daß die verstorbenen Gläubigen mit den lebenden zugleich dessen theilhaft werden, was mit der Wiederoffenbarung Jesu eintritt. Oder geht er etwa darin über den Inhalt des ersten hinaus, daß er von den Todten sagt, ja ausdrücklich betont, ihre Auferstehung werde noch früher erfolgen, als die Entgegenrückung der Lebenden? Aber dieß ist ja doch nur gesagt, um das Andere dadurch einzuleiten, daß die Lebenden nicht ohne die Todten, welche sonach selbstverständlich zuvor schon zu leiblichem Leben wiedererstanden sein müssen, dem Herrn werden entgegengerückt werden. Auch in dieser Beziehung also ist der eigenthümliche Inhalt dieser Stelle nicht zu speciell, um aus den oben beigezogenen Aussprüchen des Herrn verstehen zu lassen, mit welchem Rechte der Apostel schreibt τοῦτο ὑμῖν λέγομεν ἐν λόγῳ κυρίου[1]). Aber auch darnach fanden wir ihn nicht angethan, daß man sagen könnte, er theile hier eine höhere Wahrheit mit, welche er bei seinem mündlichen Unterrichte für eine höhere Stufe der Erkenntniß vorbehalten hatte[2]). Das für die Leser Neue beschränkt sich ja auf eine Verbindung der beiden ihnen bekannten Thatsachen christlicher Hoffnung, daß die im Glauben Christi Verstorbenen zu ewigem Leben auferstehen, und daß der Herr bei seiner Wiederkunft seine Gläubigen zu sich sammelt. Je mehr der Apostel bei seinem mündlichen Unterrichte von der Wiederkunft des Herrn als einer Wiederkunft zur Erlösung seiner bedrängten Gemeinde handelte[3]), um so leichter konnte es geschehen, daß die Gleichzeitigkeit der Auferweckung seiner entschlafenen Gläubigen unausgesprochen blieb. Möglich übrigens, daß sich die Leser Christi Sammlung seiner Gläubigen in einer Weise dachten, bei welcher sie zu sehr an der gegenwärtigen Daseinsweise hafteten, und daß sie der Apostel deshalb eigens als eine Entrückung dem Herrn entgegen und in die Luft bezeichnet. Indeß erklärt sich dieß schon daraus, daß die Gemeinsamkeit, zu welcher die Verstorbenen und die Lebenden geeinigt werden sollten, nur in Verbindung mit einer

[1]) gegen Lünemann. [2]) so Thiersch Versuch z. Herstellg des hist. Standp. für d. Kritik der neutest. Schr. S. 96. [3]) vgl. 2 Thess. 1, 7—10.

solchen Enthebung der Letzteren aus ihrer bisherigen Daseinsweise denkbar war. An den Boden der Erde sind die Lebenden gebunden, wie die Todten in die Erde gebannt. Werden nun die Todten frei von dem Banne, der sie hält, und erstehen zu neuem leiblichen Leben, so können die Lebenden und die Todtgewesenen zumal zu dem Herrn gesammelt werden, weil diese Sammlung auch für die Ersteren mittelst einer Entnehmung derselben aus ihrer Gebundenheit, mittelst einer Entrückung in die Luft geschieht.

Abweisung der Frage nach dem Wann des Tages des Herrn u. Anweisung zu einem dem allein nothwendigen Wissen davon entsprechenden Verhalten. 5, 1—11.

Mit der Ermahnung, die empfangene Belehrung zur Tröstung derer zu verwenden, welche sich um die Wegsterbenden oder Weggestorbenen einer für Christen nicht geziemenden Betrübniß hingeben möchten, hat der Apostel diesen Abschnitt seines Briefs geschlossen. Steht derselbe mit dem vorhergegangenen in dem oben bezeichneten Zusammenhange, so bildet er nicht den ersten Theil einer Belehrung über Christi Wiederkunft, deren zweiter nun folgte; sondern auf die Belehrung über die Entschlafenen, zu welcher sich der Apostel durch die Nachricht von der unter der Gemeinde vorkommenden irrigen Bekümmerniß veranlaßt gesehen hat, folgt eine andere, mit der vorigen allerdings in so fern zusammenhängende, als es sich um dieselbe Thatsache der Zukunft handelt, auf die sich die Bekümmerniß um die Todten bezogen hatte, zu welcher aber der Apostel jetzt doch wohl schwerlich übergienge, wenn ihm nicht ein Begehren der Gemeinde zur Kenntniß gekommen wäre, dem er hiemit entsprechen will[1]). Diese Beziehung auf ein Verlangen nach Aufschluß gibt sich auch in der Art und Weise des Uebergangs zu erkennen. Denn so sehr derselbe dem in 4, 9 gleicht, unterscheidet er sich doch von ihm dadurch sehr merklich, daß die Bezeichnung des Gegenstandes, in Betreff dessen die Leser einer schriftlichen Aeußerung des Apostels nicht bedürfen, nur durch den Anschluß an das Vorhergegangene verständlich ist. Vorausgesetzt nun, daß wir recht gesehen haben, als wir sagten, der vorige Abschnitt sei durch die Nachricht von jener unbegründeten Bekümmerniß, und nicht durch eine in der Gemeinde aufgekommene und an den Apostel gelangte Frage ver-

[1]) vgl. Olshausen z. d. St.

anlaßt, so erklärt sich eine solche Anschließung des Folgenden nur bei der Annahme, daß er hier auf etwas zu sprechen kommt, worüber die Leser selbst nach Aufschluß verlangten. Wie er nun oben an die Ermahnung zu gottgefälligem Wandel, die er seinem Briefe einzuverleiben für nöthig erachtete, die Bemerkung angeschlossen hat, in Betreff der christlichen Bruderliebe bedürften sie solcher brieflichen Aeußerung von ihm nicht; so läßt er hier auf eine nicht von ihnen begehrte, aber von ihm selbst für nöthig erkannte Belehrung, die ihn auf den Tag des Herrn zu sprechen brachte, hinsichtlich eines eben diesen Tag des Herrn betreffenden Punkts, über welchen sie aber selbst Aufschluß zu bekommen wünschten, die Bemerkung folgen, daß sie dessen nicht bedürfen. Und wie er dort das *οὐ χρείαν ἔχετε γράφειν ὑμῖν* durch den Satz *αὐτοὶ γὰρ ὑμεῖς θεοδίδακτοί ἐστε* begründet hat, eben so hier das *οὐ χρείαν ἔχετε ὑμῖν γράφεσθαι* durch ein *αὐτοὶ γὰρ ἀκριβῶς οἴδατε*. Die verschiedene Stellung des *ὑμῖν* im einen und im andern Falle hat ihren Grund darin, daß in Betreff der Bruderliebe das verneinte Bedürfniß anderwärts allerdings, hinsichtlich des Wann der Wiederkunft Christi dagegen überall nicht statthaben konnte.

Περὶ τῶν χρόνων καὶ τῶν καιρῶν müßte der Apostel handeln, wenn er dem in der Gemeinde laut gewordenen Begehren entsprechen sollte. *Χρόνος* und *καιρός* verhalten sich zu einander, wie Raum und Ort: jenes ist Zeit überhaupt, dieses bestimmte oder einzelne Zeit[1]). Sofern das Geschehen, Werden oder Dasein dem Gesetze des Nacheinander unterliegt, kommt der erstere Begriff in Anwendung[2]); der andere dagegen, sofern sich dieses Nacheinander in den Dienst eines Geschehens, Werdens oder Daseins begibt[3]), zur Zeit für Etwas oder auch zum Zeitmaße[4]) wird. Wo *χρόνος* im Pluralis gebraucht wird, erscheint die Ausdehnung des Nacheinander nur in Theile zerfällt, ohne daß ein wesentlicher Unterschied vom Singularis stattfindet[5]); wogegen *καιροί* eine Mehrheit von Zeitpunkten oder sei es durch Maß oder durch Inhalt bestimmten Zeiten, zusammenhängenden[6]) oder nicht

[1]) vgl. Sophokles Electra 1292. [2]) vgl. Luc. 1, 57 mit 2, 6. [3]) vgl. Akt. 3, 19 mit 3, 21. [4]) vgl. z. B. 1 Thess. 2, 17; Apokal. 12, 14. [5]) vgl. z. B. Akt. 3, 21; 17, 30. [6]) so 2 Tim. 3, 1.

zusammenhängenden[1]), bedeutet. Wie nun Akt. 3, 19 und 21 ὅπως ἂν ἔλθωσιν καιροὶ ἀναψύξεως und ἄχρι χρόνων ἀποκαταστάσεως πάντων dicht beisammensteht, dort καιροί, weil es sich um den Inhalt einer beginnenden Zeitenreihe, hier χρόνοι, weil es sich um den Eintritt einer Zeitstrecke im Gegensatze zu der ihr voranliegenden handelt; so finden wir an unserer Stelle und der ihr inhaltsverwandten Akt. 1, 7 beide Bezeichnungen und zwar im Pluralis unmittelbar verbunden[2]), weil in Bezug auf den Tag des Herrn, von welchem beide Male die Rede ist, einerseits der Umfang der bis dahin reichenden Zeitstrecke und andererseits die Summe von Zeitmaßen, welche voll werden muß, in Betracht kommt. Jener Umfang oder diese Summe ist es, worüber die Christen Thessalonich's gerne Aufschluß gehabt hätten. Aber Paulus erklärt ihnen, daß sie keiner brieflichen Aeußerung darüber bedürfen, nicht etwa weil sich kein Aufschluß darüber geben lasse[3]), womit ja vielmehr bewiesen wäre, daß ihr Verlangen ein ungeschicktes sei, sondern aus dem von ihm selbst beigefügten Grunde, weil sie von seinem mündlichen Unterrichte her dasjenige schon wissen, was ihnen in dieser Beziehung, wenn es ihnen noch nicht bekannt wäre, kund gethan werden müßte, nämlich ὅτι ἡμέρα κυρίου ὡς κλέπτης οὕτως ἔρχεται.

Ἡμέρα κυρίου oder Χριστοῦ, wie Paulus[4]), wo ihm dieser Begriff gleich einem Eigennamen ist[5]), neben ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου oder τοῦ Χριστοῦ[6]) ohne allen im vorliegenden Falle die Aufnahme des Artikels fordernden Unterschied schreibt[7]), ist der Tag, auf welchen jetzt die Christenheit eben so wartet, daß Christus sich als den, der er ist, schlüßlich offenbare, wie die Propheten Israel's von dem Tage Jehova's geweissagt hatten[8]), an welchem er sich als den, welcher allein Gott ist, erweisen und den Vollbesitz seiner Herrschaft antreten werde. Von diesem Tage oder auch von dem Herrn selbst heißt es in so verschiedenen neutesta-

---

[1]) so Akt. 14, 17. [2]) vgl. LXX Dan. 2, 21; Weish. Sal. 8, 8. [3]) so Pelt, Koch u. A. [4]) Phil. 1, 6. 10; 2, 16; vgl. 2 Petr. 3, 10. [5]) vgl. z. B. Luc. 2, 23. [6]) vgl. 1 Kor. 1, 8; 5, 5; 2 Kor. 1, 14; vgl. 2 Petr. 3, 12. [7]) gegen Lünemann. [8]) Joel 1, 15; 3, 4; 4, 14; Jes. 13, 6. 9; Zeph. 1, 7. 14; vgl. Jes. 2, 12.

mentlichen Schriften, er komme wie ein Dieb[1]), oder wie ein Dieb in der Nacht, daß dadurch die Herkunft dieses Vergleichs aus dem Munde Jesu[2]) verbürgt sein dürfte. Sollte er nur das Ueberraschende und Unerwartete der Erscheinung Christi oder des Eintritts seines Tags ausdrücken, so möchte man etwa zugeben können, daß sich edlere Bilder hätten finden lassen[3]). Aber er enthält zugleich, daß der Herr oder sein Tag diejenigen, für welche er so kommt, um alles bringen wird, was bis dahin ihr Besitzthum ausgemacht hat[4]). Denn daß die Meinung nicht ist, als komme er auch denen so, welche ihm entgegenwarten, versteht sich erstlich von selbst, und wird an der vorliegenden Stelle durch das unmittelbar Folgende bestätigt, wo in einem seiner Gleichbedeutendheit wegen ohne Bindepartikel angeschlossenen Satze — denn die beiden Lesarten δέ und γάρ heben sich gegenseitig auf — nur von solchen die Rede ist, für welche der unerwartete und urplötzliche Eintritt dieses Tages der Eintritt eines alle Möglichkeit des Entrinnens ausschließenden Verderbens sein wird; während dann den Christen ausdrücklich gesagt wird, daß er sie, wenn sie anders sich als solche erzeigen, die nicht in Finsterniß sich befinden, sondern im Tageslichte leben, keineswegs wie ein Dieb in der Nacht überfallen werde. Selbst abgesehen nämlich von V. 4 erhellt schon aus dem Anschlusse des 3. Verses vermöge seines nur auf die sichere und dem Verderben geweihte Welt bezüglichen Inhalts, daß der Apostel keineswegs nur den plötzlichen und unerwarteten Eintritt des Tages Christi, ohne Rücksicht darauf, ob er auch für die Gläubigen so unerwartet eintreten werde, in Erinnerung bringen will[5]). Vielmehr erklärt er das Bedürfniß der Leser in Bezug auf das Wann des Tages Christi in so fern für befriedigt, als sie statt einer genauen, also in Zahlen ausdrückbaren Kenntniß, wie lang es noch dauern werde, bis er eintritt, aus welchem Gegensatze allein das auffällige ἀκριβῶς bei οἶδατε sich begreift, dieß Eine genau wissen, daß er die Welt in-

---

[1]) 2 Petr. 3, 10; Apokal. 3, 3; 16, 15. [2]) Matth. 24, 43; Luc. 12, 39. [3]) so Koch. [4]) vgl. Olshausen z. Luc. 12, 39. S. 621. [5]) gegen Lünemann.

mitten ihrer Sicherheit so plötzlich überfallen und verderben wird, wie ein schwangeres Weib die Geburtswehen überfallen, ohne daß sie ihnen entrinnen kann. Was diese nicht blos auf αἰφνίδιος[1]), sondern auf αἰφνίδιος ὄλεθρος bezügliche Vergleichung anlangt, so hat man irrig gemeint, es liege darin die Voraussetzung, daß der Tag des Herrn nahe bevorstehe, weil einem schwangeren Weibe zwar nicht Tag und Stunde, aber doch ungefähr der Zeitraum ihres Gebärens bekannt sei[2]). Aber die mit dem schwangern Weibe Verglichenen denken gar nicht an das ihnen bevorstehende Verderben, obgleich es sich, nämlich das Verderben und nicht etwa eine neue Welt der Zukunft[3]), in ihnen selbst schon vorbereitet und ihnen so gewiß ist, wie einer Schwangern, daß sie gebären muß. Die Christen dagegen wissen, daß der Tag des Herrn kommt wie ein Dieb in der Nacht, sie wissen, daß dieß, wie das οὕτως nachdrücklich betont[4]), die Art seines Kommens ist; und deshalb bedürfen sie keiner in Zahlen ausdrückbaren Kenntniß des Wann seines Eintritts, indem sie vermöge dieser ihrer Kunde durch keine Weltlage, wie wenig sie auch das Bevorstehen eines solchen Ereignisses der Welt selbst erkennbar in Aussicht stellen mag, an der Gewißheit, daß es eintreten wird, je irre werden können.

In dem 4. Verse geht der Apostel weder zu einer Mahnung über[5]), noch sagt er, wessen er sich zu den Lesern versehe[6]), sondern er verneint von ihnen dasjenige, was bei den Andern Ursache ist, daß der Tag des Herrn sie wie ein Dieb in der Nacht überfällt, um darzulegen, wie auch nach dieser Seite die Kunde, welche sie begehrten, kein Bedürfniß für sie sei, indem ihr Christenstand mit sich bringe, daß er sie nicht so überfalle: wozu auch die als richtige Lesart sattsam bezeugte Stellung des ὑμᾶς unmittelbar hinter ἵνα und vor ἡ ἡμέρα stimmt, während von einer Aufnahme der Lesart κλέπτας bei ihrer geringen Beglaubigung, bei der Erklärbarkeit ihrer Entstehung aus dem vermeintlich nachfolgenden Gegensatze, und bei der Unmöglichkeit, daß der Apostel

---

[1]) gegen Koch. [2]) so de Wette, Koch, Lünemann. [3]) gegen Bisping. [4]) gegen Bengel. [5]) so Olshausen, Lünemann. [6]) so de Wette, Koch.

seine Vergleichung so sollte umgebreht haben, keine Rede sein kann[1]). Wenn die Uebrigen der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht überfällt, so liegt darin, daß sie sich in Nacht und Dunkel befinden; und um eben so von ihm überfallen zu werden, müßten die Leser in gleicher Lage sein. Der Apostel verneint also das Erstere, indem er das Letztere verneint; wobei er sich des ἵνα weder im Sinne eines ὥστε bedient[2]), noch von einer Absicht Gottes sagt, welche auf sie keine Anwendung finde[3]) — eine Erklärung, welche Absichtsangabe und Aussage über eine Absicht seltsam mit einander verwechselt —, sondern das εἶναι ἐν σκότει als das zu solchem Ueberfalle Erforderliche betrachtet[4]), das ja aber bei den Lesern nicht statthabe. Daß er aber dies Mal nur ὡς κλέπτης schreibt ohne ἐν νυκτί, hängt mit der Wendung zusammen, welche er dem Begriffe ἡ ἡμέρα gibt. Nachdem nämlich zuerst der Tag der schlüßlichen Offenbarung Christi nur im Gegensatze zu der Zeit, welche er abschließt, benannt gewesen war, tritt er jetzt gegenüber der Finsterniß, in der sich diejenigen befinden, für welche er wie ein Dieb in der Nacht kommt, in die Bedeutung der in die Nacht und Finsterniß hereinbrechenden Zeit des Lichts[5]), von welcher dann nur zu sagen ist, daß sie die in Finsterniß Befindlichen wie ein Dieb überfällt, und nicht, was vor dieser Bezeichnung der Ueberfallenen nothwendige Vervollständigung des Bilds des Ueberfalls gewesen war, wie ein Dieb in der Nacht. Uebrigens irrt man, wenn man ἐν σκότει εἶναι von einer Gemüthsverfassung oder Sinnesrichtung versteht, und deshalb das Urtheil οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει so auffaßt, als sage der Apostel nur, er setze voraus, daß dem so sei[6]), während Andere versucht waren, es imperativisch zu nehmen[7]). Wie könnte er doch dann fortfahren, πάντες γὰρ ὑμεῖς υἱοὶ φωτός ἐστε καὶ υἱοὶ ἡμέρας, also ausdrücklich betonen, daß von ihnen allen gelte, was er gesagt hat, ja, wenn anders γάρ berechtigte Lesart ist, Letzteres dadurch bekräftigen, daß er betont, es gelte von ihnen allen? Denn im Uebri-

[1]) gegen Lachmann, de Wette, Olshausen, Bisping. [2]) gegen Bisping. [3]) so Lünemann. [4]) vgl. z. B. Joh. 9, 2. [5]) vgl. namentlich de Wette z. d. St. u. Röm. 13, 12. [6]) so z. B. de Wette, Koch. [7]) so selbst Flatt z. d. St.

gen besteht ja zwischen οὐκ ἐστὲ ἐν σκότει[1]) und υἱοὶ φωτός ἐστε[2]) kein anderer Unterschied, als daß ein und derselbe Christenstand das eine Mal verneinend in räumlicher Weise, das andere Mal bejahend in der Art einer Wesensbezeichnung benannt wird. Den Christenstand nämlich, wie er von Gottes wegen ist, und nicht die persönliche Verfassung des Christen, sofern sie Sache seines Verhaltens ist, benennt der in diesem Sinne οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους hinzufügende Apostel; wornach die Frage, ob man bei σκότος an religiöse Unwissenheit oder an sittliche Lasterhaftigkeit zu denken habe, von selbst wegfällt. Licht und Finsterniß, wie der biblische Sprachgebrauch diese Begriffe der körperlichen Welt auf das geistig sittliche Gebiet überträgt, bilden einen Gegensatz, welcher so zu umschreiben sein dürfte, daß licht oder im Lichte ist, was Gott in seine Selbstbejahung einschließt, finster aber oder in Finsterniß, was außerhalb derselben liegt und also Gegenstand seines Verneinens ist[3]). Das Wesen der Finsterniß ist Ausgeschlossenheit von Gottes Erkennen und Erkenntniß oder Unseligkeit und Unwissenheit. In solchem Stande befindet sich die Christenheit nicht, welche Gott in das Gebiet seines Heilswerks versetzt hat, innerhalb dessen sie in seine Selbstbejahung eingeschlossen ist. Als Glieder der Christenheit sind also auch die Leser, zu welchen der Apostel redet, nicht in Finsterniß, nicht in der unseligen Unwissenheit, der blinden Unseligkeit der sich selbst überlassenen Welt, weil sie allesammt, was ihren von Gott gesetzten Stand anlangt, als welcher hier allein in Betracht kommt, ihr eigenthümliches Wesen, wie dieß der Ausdruck υἱοί bezeichnet[4]), von dem Lichte haben, das für sie aufgegangen, von dem Tage, der für sie angebrochen ist. Dann steht es aber auch nicht so mit ihnen, daß der Tag des Herrn, welcher ja dem Tage verwandt ist, in dessen Lichte sie leben, wie ein Dieb sie überfiele, und bedürfen sie auch in dieser Hinsicht einer solchen Belehrung über das Wann derselben nicht, daß sie erführen, wie lange Zeit bis dahin noch verstreichen

---

[1]) vgl. z. B. 1 Joh. 2, 9. [2]) vgl. Joh. 12, 36; Luc. 16, 8; Eph. 5, 8. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 297. [4]) vgl. z. B. Matth. 8, 12; 13, 38; Luc. 10, 6; Eph. 2, 3; 2 Thess. 2, 3.

werde. Was sie sind einerseits, und was sie wissen andererseits, überhebt sie solchen Bedürfnisses. Nur muß das Verhalten des Christen auch dem entsprechen, was er ist und was er weiß: eine Erinnerung, zu welcher denn auch der Apostel fortschreitet, von dem Verlangen der Leser nach einer entbehrlichen Belehrung zu einer ihnen dienlichern Ermahnung Anlaß nehmend.

Nachdem er in dem Satze οὐκ ἐσμὲν νυκτὸς οὐδὲ σκότους, um das von den Lesern Ausgesagte als etwas mit ihrem Christenstande selbst Gegebenes zu bezeichnen, von der zweiten Person zur ersten übergegangen ist; kann er nun auch seiner Ermahnung im Anschluße an diesen Satz die Form einer die Christen überhaupt angehenden Selbstermunterung geben und dadurch den Anschein vermeiden, als ob er die Leser ihrer sonderlich bedürftig achte. Mit dem ihm geläufigen, sonst aber im neuen Testamente nicht vorkommenden ἄρα οὖν[1]) schließt er als Folgerung an, daß wir, die wir der Nacht und Finsterniß nicht angehören, auch nicht so thun sollen, als ob wir ihr angehörten. Dieß wäre der Fall, wenn wir schliefen, anstatt wach, und, wie der Apostel mit Ueberschreitung des unmittelbaren Gegensatzes zu καθεύδειν hinzufügt, anstatt nüchtern zu sein, indem es bei denen Nacht ist, welche schlafen oder sich um die Besinnung trinken, während uns Christen der helle Tag umfängt, und also nüchtern zu sein, was der Apostel nunmehr mit Aufgebung des unmittelbaren Gegensatzes zu καθεύδειν allein benennt, billig von uns gefordert wird. Οἱ καθεύδοντες, οἱ μεθυσκόμενοι, in gleichem Gegensatze zu ἡμεῖς wie οἱ λοιποί, welches an 4, 13 erinnert, sind diejenigen, welche ihren Wandel außerhalb des Heilsbereiches führen; und im Gegensatze zu dem lichten Tage, welchem die Christen angehören, heißt es von ihnen, daß sie nächtlich thun, was sie thun. Es verträgt sich nicht mit jenem Gegensatze, den 7. Vers in eigentlichem Sinne von nächtlichem Schlafen und Trinken zu verstehen[2]); und der Einwand, wegen der Gleichmäßigkeit der Verba im Subjekt und Prädikat könne νυκτός nur einen Zeitbegriff enthalten, ist offenbar nichtig, da es eben so wohl von den im

[1]) 2 Thess. 2, 15; Gal. 6, 10; Röm. 5, 18; 7, 3. 25; 8, 12; 9, 16. 18; 14, 12. 19; Eph. 2, 19; doch vgl. Mehring z. Röm. 5, 18 S. 604.
[2]) richtig Baumgarten-Crusius u. Koch.

geistlichen Sinne Schlafenden heißen kann, daß ihr Schlafen ein nächtliches im uneigentlichen Verstande, wie von den leiblich Schlafenden, daß ihr Schlafen ein nächtliches im eigentlichen Sinne sei[1]). Durchweg also versteht der Apostel unter dem Schlafen und Wachen, dem Trunkenwerden und Nüchternsein dort das sittliche Verhalten einer willentlichen Unbewußtheit und Ohnmacht oder willentlichen Bewußtheit und Mächtigkeit seiner selbst, hier einer Selbsthingabe an das, was unfähig macht zu solcher Bewußtheit und Mächtigkeit seiner selbst oder einer mittelst Selbstbewahrung vor dem allen gesicherten Ebenmäßigkeit und Stetigkeit derselben. Wie hier und 1 Petr. 5, 8 γρηγορεῖν und νήφειν, so stehen 1 Petr. 4, 7 σωφρονεῖν und νήφειν beisammen. Da aber γρηγορεῖν die Voraussetzung des νήφειν ist, in welchem Sinne 1 Petr. 5, 8 die Ermahnung umgekehrt von νήψατε fortschreitet zu γρηγορήσατε[2]), so kann der Apostel, nachdem er mit μὴ καθεύδωμεν begonnen hat, von dem gedoppelten Gegensatze γρηγορῶμεν καὶ νήφωμεν zuletzt νήφωμεν allein behalten.

Aber dieses νήφωμεν läßt er dann nicht ohne den Beisatz ἐνδυσάμενοι θώρακα πίστεως καὶ ἀγάπης καὶ περικεφαλαίαν ἐλπίδα σωτηρίας, welcher sich nur daraus erklärt, daß in dem νήφειν das γρηγορεῖν als dessen Voraussetzung enthalten ist. Zwar nicht so, als ob der Apostel vom Wachestehen auf die Bewaffnung des Wachestehenden käme[3]), was auf einer Mißdeutung des γρηγορεῖν und Verwechslung der Begriffe Wachen und Wachestehen beruht. Wohl aber bot sich dieser Uebergang in so fern dar, als der Wache im Gegensatze gegen den zu Bette Liegenden auch bekleidet ist. Daß dann als unsere Bekleidung Panzer und Helm genannt werden, kommt von demselben Ernst unsers Wachens, welcher die Ermahnung zur Nüchternheit mit sich bringt, und welcher sich jetzt von dem Gegensatze gegen den Leichtsinn des Trinkers zu der Vorstellung der Nothwendigkeit steigert, wider feindliche Gefährdung auf der Hut sein zu müssen. Nur dieß aber war die sich aus dem Zusammenhange ergebende Vorstellung, und nicht, daß der Christ ein Kriegsmann ist; weshalb denn auch nur Schutzwaffen

[1]) gegen Lünemann. [2]) gegen Wieſinger z. d. St. [3]) so Pelt.

genannt werden und auch diese nur, sofern sie Bekleidung sind[1]). Vollends aber kann davon keine Rede sein, daß in grellem Widerspruche mit dem eigentlichen Verstande dieser bildlichen Ausdrücke die Anlegung der geistlichen Rüstung als rechte Vorbereitung zur Wachsamkeit und Nüchternheit anempfohlen wäre[2]). Eben so ungehörig ist es freilich, ungeachtet des aoristischen Participiums das νήφειν und das ἐνδύεσθαι zeitlich gleichzustellen[3]): ist doch jenes ein zuständliches Verhalten, dieses ein vorübergehendes Thun. Ohne so bekleidet zu sein, und also ohne daß wir uns zuvor so bekleidet haben, wie es bei der uns von außen drohenden Gefährdung erforderlich ist, würde es zur sichern Erreichung unserer Bestimmung nicht genug sein, daß wir uns nüchtern halten. Die Nüchternheit läßt uns unserer Bestimmung und des Wegs dahin mit immer gleicher Klarheit eingedenk und wider alles, was uns um sie bringen möchte, gefaßt sein. Aber wenn wir nicht Glauben und Liebe hätten und Hoffnung, würden wir uns dessen nicht erwehren können, was uns an unserer Bestimmung irre machen oder zu einem uns ihr entfremdenden Thun und Wesen verleiten will. Brust und Haupt will der Apostel kriegsmännisch bekleidet sehen, und nicht beliebig bezeichnet er gerade Glauben und Liebe als den Brustharnisch, und gerade die Heilshoffnung als Helm. Nach biblischer Anschauung ist das Herz der Ort aller selbstthätigen Lebensbewegung des Menschen[4]), während im Haupte die von außen kommenden Eindrücke und Einflüsse sich ihm vermitteln[5]) und also die hiedurch hervorgerufenen Vorgänge ihren Ursprungsort haben[6]). Glaube und Liebe aber, beide in dem Sinne, in welchem wir sie 1, 3 neben der Hoffnung genannt fanden, also Glaube an Gott den Vater Jesu Christi und Liebe zu den Menschen um Gottes und Christi willen, so daß sie Liebe seines Namens ist[7]), verwahren das Herz vor allem, was die selbstthätige Lebensbewegung des Christen zu einer weltsüchtigen und selbstsüchtigen machen möchte, während die Heilshoffnung Einflüssen den

---

[1]) vgl. dagegen Eph. 6, 14—17. [2]) vgl. Lünemann. [3]) so Koch. [4]) vgl. Delitzsch System der bibl. Psychol. S. 203 ff. [5]) vgl. z. B. Akt. 8, 17. [6]) vgl. Dan. 2, 28; 4, 2. 7. 10; 7, 1. [7]) vgl. Hebr. 6, 10.

Zugang wehrt, welche Zweifelsgedanken in ihm hervorrufen und ihn an seinem Gotte irre machen wollen[1]).

Bei der Hoffnung verweilt der Apostel, dem Zusammenhange entsprechend, der ihn auf diese Ermahnung geführt hat. Nach der gewöhnlichen Auffassung des ὅτι benennt er im Folgenden den Grund der christlichen Hoffnung. Aber ist nicht der Inhalt des angeschlossenen Satzes zu sehr bloße Umschreibung von σωτηρίας, als daß ὅτι nicht von ἐλπίς abhängen sollte[2])? Oder kann, daß Gott uns dazu bestellt hat, Heil zu gewinnen, für eine Thatsache gelten, welche unserer Hoffnung zur Begründung dient? Ist es nicht vielmehr der Inhalt unserer Hoffnung selbst? Mir scheint, der Apostel drückt nur präteritisch aus, was wir hoffen[3]), indem er statt unserer zukünftigen Erlangung des Heils den Rathschluß Gottes benennt, daß es uns zu Theil werden soll. Der Ausdruck ἔθετο ἡμᾶς εἰς περιποίησιν σωτηρίας im Gegensatze zu εἰς ὀργήν vergleicht sich innerhalb des neuen Testaments nicht mit Fällen wie Akt. 13, 47, wo die Verbindung von שׂים mit einem Akkusativ des Objekts und einem das Prädikat dazu bringenden ל wiedergegeben erscheint, auch nicht mit 1 Tim. 1, 12 oder 2 Tim. 1, 11, wo τίθεσθαί τινα εἰς διακονίαν[4]) „Einen in ein Amt setzen" heißt[5]), und vollends nicht mit 1 Tim. 2, 7, wo τίθεναι mit doppeltem Akkusativ construirt, εἰς aber davon unabhängig ist. Nur 1 Petr. 2, 8 findet sich ein wirklich gleichartiger Ausdruck. Erklärt es sich sonach nicht aus jener hebräischen Redeweise, so heißt es andererseits auch nicht „Einen für Etwas bestimmen". Der Begriff des göttlichen Rathschlusses liegt nicht in dem Verbum selbst[7]), welches vielmehr von ποιεῖν[8]) nicht sehr wesentlich verschiedenen Begriffes ist[9]), sondern erwächst erst durch Hinzutritt eines Beisatzes, sofern ein Ziel benannt ist, auf das es Gott, da er uns setzte oder herstellte, mit uns abgesehen oder nicht abge-

---

[1]) vgl. Chrysostomus z. d. St. [2]) vgl. Röm. 8, 21. [3]) vgl. 2 Kor. 5, 11. [4]) vgl. Plutarch. Phoc. c. 17. [5]) vgl. Heidenreich z. d. St. [6]) gegen Wiesinger z. d. St. u. z. 1 Petr. 2, 8. [7]) vgl. Th. Schott z. 1 Petr. 2, 8. [8]) vgl. Röm. 9, 21. [9]) vgl. z. B. Xenoph. Cyrop. 8, 7, 13.

sehen hat[1]): Die Hoffnung, sagt der Apostel, muß unser schützender Helm sein, daß Gott uns nicht dazu ins Dasein gesetzt hat, dem Zorngerichte zu verfallen, sondern Heil zu gewinnen[2]) durch den, welchen wir zu unserm Herrn haben. In dem Beisatze διὰ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ liegt zwar auch dieß, daß wir uns das Heil nicht selbst erst, ein jeder durch eigenes Thun, zu erwerben brauchen, zunächst aber und vornämlich wird er die Verbürgtheit desselben hervorheben sollen. Wenn nämlich die Heilserwerbung eine durch Jesum vermittelte ist, als welcher laut 1, 10 vom Himmel kommt, vor dem Zorngerichte, welches dann hereinbricht, zu erretten; so können diejenigen, die ihn zu ihrem Herrn haben, dessen gewiß sein, daß Gott sie nicht dazu bestellt hat, dem Zorngerichte zu verfallen, sondern Heil zu gewinnen. Stehen sie doch, wie der weitere Beisatz zu Ἰησοῦ Χριστοῦ besagt, mit ihm in einer Lebensgemeinschaft, um derentwillen er gestorben ist. Auf welche Weise sein Tod dazu gedient hat, diese unsere Lebensgemeinschaft mit ihm zu Wege zu bringen, ist weder ausgesprochen, noch liegt es im Zusammenhange[3]), dessen Nachdruck vielmehr darauf ruht, daß er, der Mittler des Heils, um uns, die wir das Leben haben sollten, den Tod erlitten hat. Denn wir finden ὑπὲρ ἡμῶν durch den angefügten Absichtssatz zunächst dahin bestimmt, daß er uns das Leben erwirken wollte, in welchem wir nun mit ihm stehen, wenn es auch vermöge seiner Beziehung auf σωτηρία und dessen Gegensatz ὀργή zugleich die Abwendung des Zorngerichts einschließt. Wenn nun Christus zu diesem Zwecke gestorben ist, wie viel mehr können wir dessen sicher sein, dereinst beim Hereinbrechen des Zorngerichts Heil zu gewinnen[4]), nachdem wir in Folge und durch Kraft seines Todes schon jetzt in einer Gemeinschaft des Lebens mit ihm stehen, für welche der Unterschied des leiblichen Lebens und Todtseins gleichgültig ist!

Denn dieß ist es, was der Absichtssatz besagt. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß εἴτε γρηγορῶμεν εἴτε καθεύδωμεν, wo sich die zwischensätzlichen Conjunktive aus Attraktion des Con-

[1]) vgl. Röm. 9, 17. [2]) vgl. 2 Thess. 2, 14; Hebr. 10, 39. [3]) gegen Olshausen. [4]) vgl. Röm. 5, 8 ff.

junktivs ζήσωμεν erklären[1]), vom Gegensatze des leiblichen Lebens und Todtseins verstanden sein will. Daß die Ausdrücke anderwärts im neuen Testamente nicht so gebraucht werden[2]), hat deshalb Nichts auf sich, weil sie im vorliegenden Falle durch die Beziehung auf den vorher durchgeführten Gegensatz des Wachens und Schlafens im sittlichen Sinne an die Hand gegeben waren; und daß der Gegensatz, welchen sie jetzt bezeichnen, ein anderer ist, als vorher, steht um so weniger im Wege, je unzweideutiger er ein anderer sein will, wenn er jetzt innerhalb des Bereiches eben derselben wiederkehrt, welche vorher als die Wachen den Schlafenden entgegengesetzt worden waren. So, sagt der Apostel, wie dieser Gegensatz bei uns vorkommt, ist er gleichgültig für das Leben, in welchem wir stehen; denn das Leben, in welchem wir uns vermöge unserer Gemeinschaft mit Jesu befinden, wird nicht von ihm berührt. Mit ἵνα ἅμα σὺν αὐτῷ ζήσωμεν kehrt er nämlich keineswegs zu der Versicherung zurück, daß die vor Christi Wiederkunft Entschlafenen des Antheils an der Verklärung seiner Gemeinde nicht verlustig gehen werden[3]): eine Auffassung, welche vernothwendigt, daß man ἅμα von σὺν αὐτῷ ablöst und entweder von der Gleichzeitigkeit unsers Lebendigwerdens mit der Erscheinung Christi versteht[4]), oder in der Bedeutung „alle zumal, insgesammt" mit ζήσωμεν verbindet[5]). Das Erstere ist eine Unmöglichkeit, da σὺν αὐτῷ das nicht heißen kann, was es dann heißen müßte, sondern vielmehr Christi Wiederkunft als ein Lebendigwerden bezeichnen würde; überhaupt aber ist solche Auseinanderreißung des ἅμα σύν um so unnatürlicher, als es Paulus, welcher bekanntlich einmal gebrauchte, namentlich seltenere Ausdrücke gern wiederholt, erst 4, 17 verbunden gebraucht hat. Also nicht auf den noch erst bevorstehenden Eintritt eines Neuen bezieht sich der Absichtssatz, sondern von einem für die Christen schon vorhandenen Zustande heißt es, daß für ihn der in ihn fallende Gegensatz von Wachen und Schlafen gleichgültig ist[6]). Die Ge-

[1]) vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 191. [2]) vgl. aber LXX Dan. 12, 2. [3]) so die neueren Ausleger insgemein. [4]) so Bengel. [5]) so Flatt, de Wette, Koch, Lünemann. [6]) vgl. z. B. Calvin z. d. St.

meinschaft mit Christo, dem gestorbenen, ist eine Gemeinschaft seines Lebensstandes, in welchem wir, wie der Mensch in dem von Adam her übererbten Leben steht, er mag schlafen oder wachen, auch während des leiblichen Todeszustandes verbleiben. Leben und Todeszustand im Sinne des natürlichen Wesens sind nur verschiedene Formen unsers geistlichen Lebens, indem sie nur der Naturseite des wiedergebornen, in der Gemeinschaft mit Christo befindlichen Ich angehören. Stehen aber die im Todeszustande befindlichen Christen vermöge ihrer Gemeinschaft mit Christo in solchem Leben, so wird ja sicherlich mit seiner Wiederoffenbarung auch ihr Leben offenbar werden; und den in irdischem Leben befindlichen verbürgt ihr geistliches Leben für die Zeit, wenn Gottes Zorngericht anhebt, das alsdann zu offenbarende Heil, ohne daß ihnen die Möglichkeit, vorher zu sterben, da ihr geistliches Leben davon unberührt bleibt, zu einer Störung ihrer Heilshoffnung gereichen kann. Allerdings bildet nun diese Wahrheit eine Ergänzung des Trostes um die, welche sterben; aber nicht als solche spricht der Apostel sie aus, sondern um in der Heilshoffnung zu befestigen, welche ein so wesentlicher Theil der Rüstung ist, deren wir bedürfen, um dem Tage des Herrn in der von allem Wissen um Tag und Stunde desselben unabhängigen rechten Verfassung und Weise entgegenzuwarten.

Also nicht, was 4, 13, sondern was 5, 1 begonnen hat, geht hier zu Ende. Es geht aber nicht zu Ende, ohne daß der Apostel eine Weisung anschließt, welche sich eben so zu 5, 1—10 verhält, wie 4, 18 zu 4, 13—17. Dann wird sich aber διό auch eben so wenig, als dort ὥστε, blos auf das allernächst Vorhergegangene beziehen[1]). Weil uns Angesichts des Tages des Herrn nichts Anderes, dieß aber ernstlich Noth thut, als wach und nüchtern zu sein und angethan mit der Rüstung des Glaubens und der Liebe und der Hoffnung, darum gilt es, sich gegenseitig zu ermuntern und zu bauen. Παρακαλεῖν erhält nämlich durch den Zusammenhang, in welchem es hier steht, eine andere Beziehung, als 4, 18, und in diesem Sinne auch eine andere Bedeutung. Zu

[1]) gegen Lünemann.

dem Verhalten, zu welchem der Apostel ermahnt hat, sollen sie sich einander ermuntern, sollen Jeder einzeln an jedem Einzelnen, wie das nicht mit εἰς τὸν ἕνα zu vertauschende[1]) εἰς τὸν ἕνα eigens erinnert, das zur Förderung christlichen Wachsthums Dienliche thun[2]). Nicht als ob sie es bisher nicht gethan hätten, aber der Apostel will doch den Anlaß, sie dazu aufzumuntern, nicht vorübergehen lassen.

Gelegentliche Ermahnungen zum Zweck der Ausgestaltung des christlichen Lebens der Einzelnen und der Gemeinde sammt darauf gerichtetem Wunsche 5, 12—24.

Zwei Ermahnungen, die eine auf die kennzeichnenden Laster des heidnischen Wesens, in welchem die Leser hergekommen waren, die andere auf neue, mit dem Christenthum gegebene Lebensverhältnisse bezüglich, hat der Apostel an die Gemeinde gerichtet; und zwei Belehrungen, die eine in Betreff der Auferstehung der im Glauben Christi Entschlafenen, die andere in Betreff der Frage nach dem Zeitpunkte der Wiederkunft Christi, hat er mit der Weisung gegeben, den Trost, welchen die erstere bot, und die Ermunterung, welche er aus der andern entnommen hatte, nun auch selbst einander zuzuwenden. Beide, die Ermahnungen und die Belehrungen, gehörten gleich den Erinnerungen und Versicherungen, welche den vorhergegangenen Theil des Briefs ausmachten, zu demjenigen Inhalte desselben, aus welchem wir ersehen, was ihn bestimmt hat, brieflich zur Gemeinde zu reden. Nachdem er aber einmal zu ihr spricht, will er nicht schließen, ohne eine Reihe von Ermahnungen anzufügen, deren er sie nach der Kenntniß, die er von ihr hatte, nicht unbedürftig erachtete.

Die erste reiht sich in so fern an V. 11 an, als er dort sie aufgefordert hatte, allesammt einzeln auf einander zu wirken. Nun hat ja aber die Gemeinde ihre Vorsteher, denen, was der Einzelne am Einzelnen thun mag, von wegen ihres gemeindlichen Amts Allen gegenüber obliegt; und der Apostel findet nöthig, die Leser zu bitten, daß sie über ihrer eigenen Einzelthätigkeit nicht vergessen, was sie den Trägern des gemeindlichen Amts schuldig sind. Er benennt dieselben mit drei unter Einen Artikel befaßten, also immer auf die einen und selben Personen bezüglichen Bezeichnungen. Erstlich, um die Arbeitsmühe zu betonen, welche

[1]) gegen Rückert z. Röm. 14, 19. [2]) vgl. 1 Kor. 8, 1. 10; 10, 23; 14, 4. 17.

sie an die Gemeinde zu wenden haben, nennt er sie τοὺς κοπιῶντας ἐν ὑμῖν, die an ihnen[1]), nicht unter ihnen[2]), nämlich an der mit ὑμῖν angeredeten Gemeinde Arbeitenden; sodann nennt er sie zweitens, nicht weil die vorige Benennung auf jedes thätige Gemeindeglied gepaßt hätte[3]), was auf unrichtiger Auffassung des ἐν ὑμῖν beruht, sondern um den Werth dieses amtlichen Thuns für die gemeindliche Einheit hervorzuheben, τοὺς προϊσταμένους ὑμῶν ἐν κυρίῳ,[4]) die in christlich kirchlichem Sinne, wie ein Gegensatz von Regieren und Regiertwerden in Christo gründet, die Gemeinde Regierenden; endlich drittens nennt er sie, um die Erinnerungen und Zurechtweisungen, welche man sich etwa ungern von ihnen gefallen ließ, als etwas darzustellen, womit sie sich um die Gemeinde verdient machen, mit einer Benennung, welche wieder nur dadurch Amtsbezeichnung ist, daß ὑμᾶς von der Gesammtheit der Gemeinde verstanden sein will, τοὺς νουθετοῦντας ὑμᾶς[5]). Das Verhalten gegen die so Bezeichneten, um welches der Apostel seine Leser bittet, nennt er ein εἰδέναι und ein ἡγεῖσθαι αὐτοὺς ὑπερεκπερισσοῦ ἐν ἀγάπῃ. Der erstere Ausdruck erklärt sich nicht aus dem hebräischen יָדַע welches mit ἐπιγινώσκειν[6]) wiedergegeben sein würde[7]); auch nicht daraus, daß zugleich daneben stehe, als was die zu Kennenden gekannt sein sollen[8]), indem εἰδέναι nicht nothwendig eines Prädikats des Objekts bedarf. Einen kennen, den man vor sich sieht, heißt entweder wissen, wer er ist oder was es um ihn ist. Im letztern Sinne[9]) ist es hier gemeint, aber so, daß es als eine Sache sittlichen Verhaltens eingeschärft wird. Die Leser können wissen, was sie an denen haben, welche das thun, was jene drei Bezeichnungen von den Gemeindevorstehern aussagen, und darum sollen sie es wissen; die Bezeichnungen selbst aber sagen nicht, wofür man sie erkennen soll, sondern benennen das Thun derselben, welches in seinem Werthe gekannt sein will. Was den andern Ausdruck betrifft, dürfte vor

---

[1]) vgl. Winer Gramm. S. 361. [2]) gegen de Wette, Koch, Lünemann. [3]) so de Wette, Lünemann. [4]) vgl. z. B. 1 Kor. 4. 15; Kol. 1, 2. [5]) vgl. z. B. 1 Kor. 4, 14; 2 Thess. 3, 15. [6]) vgl. z. B. 1 Kor. 16, 18. [7]) gegen Olshausen, de Wette, Lünemann. [8]) Wilke d. neutest. Rhetorik S. 41. [9]) vgl. z. B. Joh. 7, 28. 29; 8, 19. 55.

allem die Lesart ὑπερεκπερισσῶς dadurch gesichert sein, daß 3, 10 ὑπερεκπερισσοῦ ohne abweichende Lesart vorgekommen ist, ὑπερεκπερισσῶς aber im neuen Testamente nicht und außerhalb desselben fast[1]) nicht vorkommt. Zu verbinden aber ist nicht ἡγεῖσθαι ὑπερεκπερισσῶς, als verträte das Adverbium die Stelle eines περὶ πλείστου[2]), sondern ἡγεῖσθαι ἐν ἀγάπῃ[3]), was eine gleichartige Ausdrucksweise ist wie ποιεῖσθαί τινα ἐν ὀλιγωρίᾳ[4]). Also richtige Werthschätzung der Beamteten und ihres amtlichen Thuns begehrt der Apostel von der Gemeinde, und daß sie dieselben um des willen, was sie thun, in sonderlichem Maße der Liebe werth achten.

Wenn die folgende Ermahnung wirklich εἰρηνεύετε ἐν αὐτοῖς lautete, so stände sie mit der vorhergegangenen in nächstem Zusammenhange. Aber bei der Unmöglichkeit, die dann vorliegende Construktion zu begreifen, muß man glauben, daß die Lesart eben durch die irrige Meinung, als müßte ein solcher Zusammenhang stattfinden, entstanden ist[5]). Heißt es demnach ἐν ἑαυτοῖς, so geht der Apostel von der Bitte in Betreff des Verhaltens der Gemeinde gegen ihre Beamteten zu einer Ermahnung über, welche sich auf das Verhalten der Gemeindeglieder überhaupt und unter sich bezieht[6]), welche dann aber auch mit der erstern Nichts gemein haben, in keinerlei Bezug zu ihr stehen kann[7]). Friede sollen sie halten unter einander[8]). Da dieß aber übel verstanden oder befolgt wäre, wenn sie, um in Frieden zu leben, einander lediglich gewähren ließen, so fährt der Apostel fort, παρακαλοῦμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, παραμυθεῖσθε τοὺς ὀλιγοψύχους, ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν. Man irrt, wenn man um des vermeintlichen neuen Anfangs willen, womit diese Ermahnung ähnlich eingeleitet sei, wie V. 12, keinen innern Zusammenhang mit εἰρηνεύετε ἐν ἑαυτοῖς annehmen zu dürfen meint[9]).

---

[1]) s. Clem. Rom. ep. ad Cor. 20. [2]) so z. B. Theodoretus, Grotius, Koch. [3]) so z. B. Chrysostomus, Pelt, Lünemann, Riggenbach, Ellicott. [4]) Thucyd. 4, 5. [5]) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 341 f. [6]) vgl. Lünemann z. d. St. [7]) gegen Flatt, Olshausen, Riggenbach. [8]) vgl. Marc. 9, 50. [9]) so Olshausen.

Eben daraus, daß der Zusammenhang dem von V. 12 mit V. 11 gleichartig ist, erklärt sich auch die Gleichartigkeit des Uebergangs, indem der Apostel nicht blos zu einer andern Ermahnung fortschreitet, sondern wie dort und auch ähnlich wie 4, 10 bemerklich macht, daß er nicht unterlassen wolle, sie der vorausgegangenen anzuschließen. Ja, es zeigt sich nun, daß jene mehr nur einleitungsweise gemeint und nicht sowohl sie, als die ihr gegenübertretende beabsichtigt war. Vorstellungen sollen sie denen machen, welche sich nicht in den Schranken der gemeinen Ordnung halten. Denn unter ἄτακτοι solche zu verstehen, deren Lebenswandel überhaupt den Vorschriften des Christenthums nicht entsprach[1]), ist unmöglich: grobe Sünder würde der Apostel anders bezeichnen. Der Ausdruck deutet, ohne daß man ihn aus 2 Thess. 3, 8. 11 zu erklären braucht, auf die Ordnung des gemeinsamen Lebens, welche eben so verließ, wer in der kirchlichen Gemeinschaft Wege ging, die ihm nicht gewiesen waren, als wer sich über die gemeine Ordnung des bürgerlichen Lebens hinwegsetzte. Beiderlei Unordnung wird freilich Hand in Hand gegangen sein. Der Apostel hat sich 4, 11 veranlaßt gesehen, die Gemeinde überhaupt vor ihr zu warnen; aber derer, welche wirklich so lebten, waren natürlich doch nur einzelne[2]). Daher ermahnt er auch nicht etwa die Gemeindevorsteher, sondern die Gemeinde selbst[3]), sie durch Vorstellungen von ihrem unordentlichen Wesen zurückzubringen, eben so wie es Aller Sache ist, die Kleinmüthigen zu trösten oder um die Schwachen sich zu bemühen. Unter die Kleinmüthigen rechnet er sicherlich diejenigen nicht, welche um die Entschlafenen irriger Weise bekümmert waren[4]), was ja nicht Folge von Kleinmuth, sondern eines Irrthums war. Wie er um die Gemeinde überhaupt in Sorgen gewesen war, ob ihr Glaubensmuth auch aushalten werde unter der fortdauernden Verfolgung; so hat er jetzt solche Einzelne im Auge, denen es an diesem Muthe gebricht, und heißt ihnen Muth zusprechen, sie nicht ihrer Muthlosigkeit überlassen. Unter den Schwachen aber versteht er diejenigen, denen

[1]) so z. B. Flatt. [2]) gegen Lünemann. [3]) gegen Chrysostomus. [4]) so z. B. Flatt, Koch, Lünemann, Riggenbach.

zwar nicht der Wille, wohl aber die Kraft fehlt, die christliche Wahrheit in ihrem Leben voll und rein auszuprägen, weil sie in ihrem Gewissen durch solches, das nicht aus der christlichen Wahrheit stammt, gebunden sind[1]). Ihnen gegenüber lag den Stärkeren nahe, sich gleichgültig oder geringschätzig abzukehren, weil es bei ihnen doch zu keiner rechten Entschiedenheit komme. Daher die Ermahnung des Apostels, sich um sie zu bemühen als um werthe Glieder der Gemeinde, welche sie sich so wenig als andere verloren gehen lassen soll. Denn dieß ist die Bedeutung von *ἀντέχεσθαί τινος*[2]), und nicht „sich Jemandes hülfreich annehmen", wie es denn *καταφρονεῖν* zu seinem geraden Gegensatze hat[3]).

Νουθετεῖν, παραμυθεῖσθαι, ἀντέχεσθαι, dieses dreifache verschiedene Thun, der Verschiedenheit derer entsprechend, auf die es sich richtet[4]), also ein so mannigfaltiges Thun schärft der Apostel ein im Gegensatze zu einem *εἰρηνεύειν*, bei dem man, sei es aus falscher Nachsicht, wie im ersten, oder aus Bequemlichkeit, wie im zweiten, oder aus Gleichgültigkeit, wie im dritten Falle, die Anderen gewähren oder verkommen ließe. Anderer Art ist die Ermahnung *μακροθυμεῖτε πρὸς πάντας*, bei der es sich nicht um ein Wirken auf Andere handelt. Also wird sie auch nicht mit den vorigen verbunden, sondern im Zusammenhange mit der folgenden gelesen sein wollen. Um so weniger hat man dann Ursache, *πάντας* auf die Mitchristen zu beschränken[5]). Gegen Jedermann ohne Unterschied sollen sie langmüthig sein, Niemandem Böses mit Bösem vergelten, nicht blos der Mitchristen, sondern aller Menschen Bestes suchen. Denn *ὁρᾶτε* mit folgendem *μή τις* befiehlt nicht etwa den besseren Christen, in dieser Beziehung auf die anderen Acht zu haben[6]), was sich mit dem angefügten Gegensatze nicht verträgt: wiewohl so viel allerdings richtig ist, daß diese Redeweise nicht gewählt wäre, wenn nicht eben so wohl eingeschärft sein sollte, Nichts der Art vorkommen zu lassen, als es selbst nicht zu thun[7]). Beides wird sich ja gesagt sein lassen, wer

---

[1]) vgl. 1 Kor. 8, 9; 9, 22; Röm. 15, 1. [2]) vgl. z. B. Plato de republ. 600 D. [3]) vgl. Matth. 6, 24. [4]) vgl. Calvin z. d. St. [5]) so z. B. Pelt, de Wette, Koch. [6]) so de Wette. [7]) vgl. z. B. Hebr. 3, 12 mit 4, 1 und 12, 15.

unter allen Umständen darauf aus ist, wie das im neuen Testamente mit dieser Bedeutung nur paulinische[1]) διώκειν besagt, einem Jeden das, was gut ist, angedeihen zu lassen. Τὸ ἀγαθόν nämlich ist in diesem Gegensatze zu κακόν nicht das sittlich Gute[2]), sondern was Einem gut ist[3]).

Auf das Verhalten gegen Personen bezogen sich alle bisherigen Ermahnungen, auf Sachliches beziehen sich die folgenden. Und zwar reihen sich die nächsten in der Art an die eben vorausgegangenen an, daß der Apostel von dem rechten Verhalten gegen diejenigen Personen, welche uns zum Unmuthe oder zu Zorn und Rache reizen möchten, zu dem rechten Verhalten in Lebenslagen oder bei Vorkommnissen fortschreitet, welche uns Gotte gegenüber um die für Christen geziemende Gemüthsverfassung bringen könnten. Den Uebergang bildet die Ermahnung πάντοτε χαίρετε[4]), welche sich in so fern an πάντοτε τὸ ἀγαθὸν διώκετε anschließt, als Aller, auch der Widerwärtigen, Bestes zu suchen, nur bei immer gleicher Freudigkeit des Gemüths möglich ist. Diese aber sich zu erhalten, bedarf man der Stetigkeit im Gebet[5]): sie kommt nur aus der Gebetsgemeinschaft mit Gott, welche aber nicht rechter Art wäre, wenn wir in irgend einer Sache nur zu bitten und nicht zu danken wüßten. Daher der Apostel zu ἀδιαλείπτως προσεύχεσθε gleich hinzufügt ἐν παντὶ[6]) εὐχαριστεῖτε, und dieß mit der Erinnerung begründet, τοῦτο γὰρ θέλημα θεοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰς ὑμᾶς. Denn blos auf das Letztvorhergegangene kann sich dieß beziehen[7]), da eine solche Unterbrechung der Ermahnungen nur dann veranlaßt erscheint, wenn eine einzelne derselben sonderlich begründet werden soll[8]). Und in der That bedarf auch nicht die Ermahnung zur Stetigkeit im Gebet, wohl aber die zur Danksagung bei jeglichem, was uns geschieht, einer sonderlichen Begründung. Ein

---

[1]) 1 Kor. 14, 1; Röm. 9, 30. 31; 12, 13; 14, 19; Phil. 3, 12. 14; 1 Tim. 6, 11; 2 Tim. 2, 22; Hebr. 12, 14; wogegen 1 Petr. 3, 11 aus LXX. [2]) gegen Lünemann, Riggenbach. [3]) vgl. z. B. Röm. 8, 28. [4]) vgl. 2 Kor. 13, 11; Phil. 4, 4. [5]) vgl. Röm. 12, 12; Phil. 4, 6. [6]) vgl. 2 Kor. 9, 8. [7]) gegen Koch u. A. [8]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 361.

Gotteswille, sagt dee Apostel — denn θέλημα θεοῦ steht ja ohne Artikel[1]) —, ein Wille Gottes in Christo Jesu an euch ist dieß. Von dem Christen nämlich fordert es Gott um des willen, weil er Christ ist, was die mit ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ benannte Vermitteltheit des Gotteswillens zu verstehen gibt. Weiß er sich doch im Besitze eines Heils, für welches ihm alles, was es auch sei, also insonderheit auch solche Bedrängniß, wie sie damals den Christen Thessalonich's widerfuhr, förderlich werden muß.

Es folgt eine weitere Reihe von Ermahnungen, deren Anschluß sich nicht erklärt, wenn man sich blos an das erste Wort derselben hält und anmerkt, daß der Christen Gebet ein Ausfluß des ihnen einwohnenden heiligen Geistes sei[2]); was überdieß zu πνεῦμα, wie es hier gemeint ist, gar nicht paßt. Denn wenn der Apostel schreibt, sie sollen den Geist nicht dämpfen, wie wir bei der Weitschichtigkeit des Gebrauchs von σβέννυμι übersetzen können, ohne daß wir die Wahl dieses Verbums aus der Vorstellung von einem Feuer des heiligen Geistes zu erklären brauchen[3]); so meint er den Geist nicht als Geist des christlichen Personlebens noch den Geist Gottes, welcher dasselbe wirkt. Im letztern Falle wäre an kein Dämpfen desselben zu denken, und im erstern weder die Verbindung mit προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, noch auch das Bedürfniß einer solchen Ermahnung selbst begreiflich. Den Geist des gemeindlichen Lebens hat Paulus im Sinne, welcher sich in allem dem äußert, worin die Wunderbarkeit dieses Lebens zu Tage tritt[4]). Da nämlich das christliche Wesen mit der angebornen Natur in Widerspruch steht, so ist alles ein Wunder, worin sich das erstere mittelst der letztern, die es hiezu in seinen Dienst nimmt, machtweise darstellt und wirksam erzeigt. Solches geschieht durch Kraft des heiligen Geistes, von dem es namentlich innerhalb der Apostelgeschichte immer in diesem Sinne heißt, daß er Einen überkomme, daß ihn Einer empfange: er verhält sich zu dem Geiste, welcher 1 Kön. 22, 21 schlechtweg הָרוּחַ genannt wird, wie das Leben der Wiedergeburt zum geschöpflichen Leben. Im

[1]) gegen Storr u. A. [2]) gegen Koch, Lünemann. [3]) gegen Pelt, de Wette, Bisping u. A. [4]) vgl. 1 Kor. 12, 4 ff.

vorliegenden Falle ist nun aber τὸ πνεῦμα hinwieder nicht Bezeichnung des Geistes, wie er Gottes Geist ist, sondern wie er der Gemeinde als ihre Lebensmacht menschlich eignet. In dem Sinne, in welchem der Apostel sonst von Geistern der Propheten sagt, πνεύματα προφητῶν προφήταις ὑποτάσσεται[1]), oder in welchem Johannes warnt, μὴ παντὶ πνεύματι πιστεύετε[2]), wo das πᾶν πνεῦμα der folgenden Sätze beweist, daß nicht blos der Gegensatz des heiligen und des antichristischen Geistes, sondern der Geister, welche dem einen, und derer, welche dem andern entstammen, verstanden sein will[3]), in diesem Sinne heißt es hier, sie sollen den Geist nicht dämpfen. Die Gemeinde dämpfte ihn, wenn sie in falscher Selbstbeschränkung auf das Lesen der heiligen Schrift und die Forterbung des vom Apostel Geredeten den selbstständigen Aeußerungen des in ihr waltenden Geistes wehrte oder sie niederhielt. Da es sich hier zunächst um die Aeußerungen desselben durch das Wort handelt, so fügt der Apostel hinzu, προφητείας μὴ ἐξουθενεῖτε, wo προφητεία in derselben ihm ursprünglichen Weitschaft des Begriffs gemeint ist, wie Paulus 1 Kor. 14 vom προφητεύειν handelt. Alle ohne Vermittelung des vorsätzlichen, verstandesmäßigen Denkens von der Wundermacht des Geistes Gottes gewirkte Rede, wenn sie mit Bewußtheit und mit den Darstellungsmitteln des selbstbewußten Menschen geschieht — denn sonst heißt sie γλώσσῃ λαλεῖν —, fällt unter den Begriff des προφητεύειν. Gewöhnlich[4]) versteht man nun den Apostel so, als ob er einer in der Gemeinde zu Thessalonich oder doch bei einem Theile derselben wirklich vorgekommenen Dämpfung des Geistes und Nichtachtung der Weissagungen entgegenträte. Wäre sie aber nur von Seiten Einzelner vorgekommen, so würde er sich gewiß anders ausdrücken; und daß eine Gemeinde, welche solcher Erinnerung bedurfte wie 4, 11, im Allgemeinen sollte dazu geneigt gewesen sein, ist undenkbar. Doch der Apostel fährt ja fort, da δέ so weit überwiegend beglaubigt ist[5]), πάντα δὲ δοκιμάζετε, und stellt damit

---

[1]) 1 Kor. 14, 32; vgl. Meyer z. d. St. [2]) 1 Joh. 4, 1. [3]) gegen Düsterdieck z. d. St. [4]) vgl. z. B. de Wette, Lünemann. [5]) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 342 f.

ähnlich wie V. 14, diese Forderung zu den beiden verneinenden Imperativen in das Verhältniß eines Nachsatzes zum Vordersatze. Er sagt nicht, wie bei einer Gegensetzung mit ἀλλά der Fall wäre, was sie thun sollen, anstatt den Geist zu dämpfen und die Weissagungen nichts zu achten, sondern daß er nicht Letzteres, wohl aber die Prüfung von allem, was ihnen vorkommt, von ihnen fordere[1]). Ihre Neigung, auf Außerordentliches zu hören und sich davon einnehmen zu lassen, muß er regeln. Denn da jene außergewöhnlichen Vorgänge der Naturseite des christlichen Lebens angehörten, so konnten Verirrungen des letztern eine Erregung des Naturlebens bewirken, deren Aeußerungen ihnen glichen, und mußte also der Christ alles, was sich ihm als Wort der Weissagung dargab, kraft seiner gewissen Kenntniß der Wahrheit immer erst prüfen, ob es aus der Wahrheit sei.

Im gegensätzlichen Anschlusse an die Ermahnung, was uns von Gott begegnet, alles ohne Unterschied und ohne Unterschied unserer Gemüthsstimmung in danksagendes Gebet zu fassen, fordert der Apostel hiezu auf, indem dagegen, was uns Menschen als etwas Gutes und von Gott Stammendes bieten, immer erst darauf angesehen und unterschieden sein will, ob es gut ist oder nicht. Durch den Ausdruck δοκιμάζειν an das Wechslergeschäft sich erinnern zu lassen[2]), hat man um so weniger Ursache, je weniger die Fassung der folgenden Sätze und die Gegenüberstellung von κατέχειν und ἀπέχεσθαι dazu paßt, indem vielmehr der Gegensatz des Annehmens und Zurückweisens erfordert wäre. Denn daß ein Zusammenhang von πάντα δοκιμάζετε mit dem Folgenden, wie man ihn durch Einschaltung eines καί hinter δοκιμάζετε oder durch Aenderung des letztern in δοκιμάζοντες im Texte selbst ausdrücken zu müssen meinte, wirklich stattfindet[3]), und zwar ein Zusammenhang nicht blos mit τὸ καλὸν κατέχετε[4]), sondern hiedurch auch mit ἀπὸ παντὸς εἴδους πονηροῦ ἀπέχεσθε, erhellt aus dem innern Bezug, in welchem die gewählten Ausdrücke zu einander

---

[1]) vgl. Ellicott, Riggenbach. [2]) so Hänsel in d. theol. Stud. u. Krit. 1836: H. 1. S. 170 ff.; auch Koch z. d. St. [3]) gegen Flatt. [4]) gegen Lünemann.

stehen. *Κατέχειν* hat zwar nicht das Verwerfen zu seinem Gegensatze[1]), wohl aber das Fahrenlassen[2]), und eben vermöge dieser Bedeutung paßt es zu dem Objekte *τὸ καλόν*. Denn damit ist nicht etwa dieses oder jenes Gute, das sich ihnen darbietet[3]), gemeint, sondern das Gute überhaupt, welches sie als Christen schon haben und nicht erst suchen oder erwarten. Sie haben es und sollen es wohl behalten[4]) und nicht gegen solches aufgeben, das sich ihnen darbietet, ohne probehaltig zu sein. Eben weil sie das haben, was gut ist, wissen sie auch zu beurtheilen, was nicht taugt, und können sich davon fern halten. Denn daß nicht von einem *εἶδος πονηρόν* im Sinne eines bösen Scheins[5]) die Rede ist, sondern von allem *εἶδος πονηροῦ*, wie dann construirt werden muß[6]), nämlich von aller Gattung des Schlechten, setzt der Sprachgebrauch[7]), außer Zweifel. Der Apostel würde sich aber so nicht ausdrücken, wenn er nicht vor solchem Schlechten insonderheit warnen wollte, auf das sich ein Christ etwa unbedacht einlassen könnte, ohne zu meinen, daß es damit Gefahr habe. Was nicht taugt, von dem sollen sie sich fern halten, auch wenn es wie Offenbarung aussieht und in Form des Wunderbaren auftritt. Dabei ist aber diese Ermahnung so allgemeinen Inhalts, daß sie zugleich geeignet erscheint, die ganze Reihe abzuschließen, welche nun, nachdem zu Anfang und am Ende auf das gemeindliche Leben, in der Mitte auf das Einzelleben Bezügliches, in der ersten Hälfte ein Verhalten gegen Personen, in der zweiten ein Verhalten in Bezug auf Sachliches eingeschärft worden ist, ganz eben so in einen den zweiten Haupttheil des Briefs abschließenden Gebetswunsch ausgeht, wie der erste, dessen Inhalt aus der Wechselbeziehung zwischen der Gemeinde und ihren Stiftern erwachsen und Ausdruck derselben gewesen war, in einen Gebetswunsch ausgegangen ist.

Αὐτὸς δὲ ὁ θεός hebt der jetzige Gebetswunsch an gleich dem von 3, 11, und ist *αὐτός* auch ebenso, wie dort, als Betonung

---

[1]) gegen de Wette. [2]) vgl. Koch z. d. St. [3]) vgl. z. B. Luc. 8, 15; 1 Kor. 15, 2. [4]) gegen de Wette, Lünemann, Bisping. [5]) so nach der Vulgata die älteren Ausleger. [6]) gegen Bengel, Pelt u. A. [7]) vgl. namentlich Plato de republ. 357 C.

des Subjekts gemeint, dieß Mal im Gegensatze zu dem bisher geforderten eigenen Verhalten des Menschen. Mit einem innerhalb des neuen Testaments ausschließlich paulinischen Ausdrucke[1]) ist hier Gott ὁ θεὸς τῆς εἰρήνης genannt. Εἰρήνη, wenn es nicht durch den Zusammenhang beschränkt wird, bezeichnet eine Zuständlichkeit der allen störenden Widerstreit ausschließenden Gleichstimmigkeit nach innen und Gesichertheit nach außen[2]). Wird nun Gott hienach benannt, so ist dieß ähnlich gemeint, wie wenn er ὁ θεὸς τῆς ἐλπίδος heißt[3]): nach etwas, das ein Gut für den Menschen ist, wird er benannt, weil er seine Gottheit in der Verwirklichung dieses Guts erzeigt. Ist er ein solcher Gott, so dürfen wir uns dessen zu ihm versehen, daß er thun werde, was zur Verwirklichung dieses Gutes dient; im vorliegenden Falle also, daß er als ein Gott des Friedens das thun werde, was der Apostel erbittet, indem die Heiligung des Friedens Voraussetzung und Bedingung ist. Daß aber der Apostel schreibt ἁγιάσαι ὑμᾶς ὁλοτελεῖς, erklärt sich aus dem Rückblicke auf die letztvorhergegangene Ermahnung. Wie diese dahin lautete, sich von jeder Gattung dessen, was nicht taugt, fern zu halten, so wird nun die Heiligung, welche er ihnen wünscht, als eine solche bezeichnet, welche sich über den ganzen Umfang ihres Wesens erstrecke[4]). Ὁλοτελής aber und ὁλόκληρος verhalten sich zu einander wie vollständig[5]) und vollkommen[6]): wem Nichts fehlt, weder äußerlich noch innerlich, der heißt ὁλόκληρος καὶ ὑγιής[7]).

Hienach ist der folgende Satz nicht so zu verstehen, als ob Geist, Seele, Leib, jegliches in seiner Ganzheit Subjekt wäre[8]); sondern ὁλόκληρον gehört zum Prädikate und bezeichnet die Beschaffenheit, in welcher Geist, Seele, Leib behalten bleiben sollen, während ἀμέμπτως auf die Art und Weise dieses Behaltens geht. Denn man darf weder ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ mit τηρηθείη verbinden[9]), sei es daß man ἀμέμπτως

[1]) vgl. 2 Thess. 3, 16; 2 Kor. 13, 11; Röm. 15, 33; 16, 20; Phil. 4, 9; Hebr. 13, 20. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1 S. 374. [3]) Röm. 15, 13. [4]) vgl. Lünemann z. d. St. [5]) s. Deut. 13, 17 Aq. [6]) vgl. Jac. 1, 4; Akt. 3, 16. [7]) so z. B. Plato Timaeus 44 C. [8]) gegen de Wette, Olshausen, Lünemann, Koch u. A. [9]) vgl. dagegen 3, 13.

nimmt, als stände das Adjektivum[1]), oder daß man ἐν τῇ παρουσίᾳ gleichbedeutend mit εἰς τὴν παρουσίαν von τηρεῖσθαι abhängen läßt[2]); noch darf man bei richtiger Verbindung des ἐν mit ἀμέμπτως doch wieder erklären, wie wenn die Bewahrung als eine solche bezeichnet wäre, welche macht, daß sich das Bewahrte bei der Erscheinung Christi untadelig erweist[3]). Der Wortlaut läßt keine andere Auffassung zu, als daß den Lesern gewünscht wird, ihr Geist, ihre Seele, ihr Leib möge in einer allen Tadelsvorwurf bei der Erscheinung Christi ausschließenden Weise[4]) vollkommen behalten werden[5]). Der ganze Mensch soll ganz Gottesmensch sein. Wie sonst von der leiblichen ὁλοκληρία des natürlichen Menschen[6]) oder von der gesetzlich erforderten des alttestamentlichen Priesters[7]), so ist hier von der sittlichen ὁλοκληρία des Wiedergebornen vor dem heiligen Gotte die Rede. Sie ist Sache des ganzen Menschen, daher die Aufzählung ὑμῶν τὸ πνεῦμα καὶ ἡ ψυχὴ καὶ τὸ σῶμα, welche übrigens für die Frage, ob sich der Apostel den Menschen aus zweien oder dreien Stücken bestehend denke, deshalb Nichts austrägt, weil es sich hier nicht um den Gegensatz oder die Gegensätze handelt, worauf das menschliche Personleben beruht, sondern um Nennung alles dessen, was zum Lebensbestande einer menschlichen Persönlichkeit gehört. Ohne lebensetzendes πνεῦμα wäre der Mensch nicht lebendig, ohne stoffliches σῶμα wäre sein Leben kein leibliches, und ohne ψυχή wäre er kein selbstständig lebendiges Einzelwesen. Dieses Dreifache mußte also genannt werden, um auszudrücken, daß es um eine Bewahrung des Menschen im ganzen Umfange dessen zu thun ist, was er als lebender sein nennt, ohne daß hieraus folgt, πνεῦμα und ψυχή seien im Sinne des Apostels verschiedene Substanzen[8]). Die Erinnerung, daß er πνεῦμα und ψυχή auch sonst unterscheide, würde nur dann hiegegen Etwas verfangen, wenn bei unserer Auffassung diese Unterscheidung an der vorliegenden Stelle blos eine rhetorische Bedeutung behielte, was aber ersichtlicher Maßen nicht der Fall

[1]) so z. B. Flatt. [2]) so z. B. Pelt. [3]) so z. B. Lünemann, Ellicott. [4]) vgl. m. Weissagg u. Erfüllg I. S. 21. [5]) vgl. Riggenbach. [6]) z. B. Akt. 3, 16. [7]) vgl. Philo de monarch. 823. [8]) gegen Delitzsch System der bibl. Psychologie S. 67.

ist[1]); und die Behauptung, die hier vorkommende Unterscheidung dreier Stücke sei gelehrte Ansicht, dagegen die sonstige von zweien volksthümliche Darstellungsform des Apostels[2]), widerlegt sich schon durch die Thatsache, daß רוּחַ und נֶפֶשׁ, πνεῦμα und ψυχή durch die ganze Schrift hindurch unterschieden werden[3]). Die sittliche ὁλοκληρία des Menschen ist eben nach der dreifachen Hinsicht bezeichnet, sofern er geistiges, leibliches und in geistbelebter Leiblichkeit selbstständig lebendes Wesen ist. Anderwärts heißt es etwa καθαρίσωμεν ἑαυτοὺς ἀπὸ παντὸς μολυσμοῦ σαρκὸς. καὶ πνεύματος[4]), wenn der Gegensatz des Aeußern und Innern in Betracht kommt, oder τὰς ψυχὰς ὑμῶν ἡγνικότες[5]), wenn es sich um die sittliche Beschaffenheit des Einzellebens handelt.

Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß des Apostels Wunsch auf die sittliche Wohlbehaltung des in leiblichem Leben Verbleibenden geht, und anders ausgedrückt sein würde, wenn er sich die Leser gar nicht anders als vor Christi Wiederkunft hinwegsterbend dächte. Passivisch drückt er ihn aus, weil es mit dieser Wohlbehaltung eine andere Bewandniß hat, als mit der Heiligung, um welche er Gott für sie bittet, daß er sie beschaffe. Letztere ist eine ausschließlich innerliche Wirkung des allein Heiligen, erstere dagegen geschieht mittelst äußerer Umstände, welche zwar auch Gott so ordnet, daß Störungen und Versuchungen dem Christenleben ferne bleiben, welche aber von dem Christen recht benützt sein wollen, um nicht durch seine Schuld ihm zum Verderben auszuschlagen[6]). Darum bezieht sich aber doch die Zuversicht zu Gott, daß er, ihr Berufer[7]), den Ernst seiner in der Gegenwart ergehenden Berufung durch ein ihr entsprechendes Thun beweisen werde, auf beide Sätze des Wunsches, nicht auf den zweiten[8]), aber auch nicht auf den ersten allein[9]); und ist ποιήσει weder für Vertretung von ἁγιάσει zu nehmen[10]), noch τὸ ἀμέμπτως ὑμᾶς τηρηθῆναι[11]), geschweige etwas Eigenbeliebiges[12]), als Objekt dazu

[1]) gegen Lünemann z. d. St. [2]) so eben derf. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 294 f. [4]) 2 Kor. 7, 1; vgl. Meyer z. d. St. [5]) 1 Petr. 1, 22; vgl. Wiesinger z. d. St. [6]) vgl. Riggenbach. [7]) vgl. oben z. 2, 12. [8]) gegen Lünemann. [9]) gegen Weissagg u. Erfüllg a. a. O. u. Koch z. d. St. [10]) so Koch. [11]) so Bengel, Lünemann. [12]) so z. B. de Wette.

zu ergänzen, sondern vermöge seiner Beziehung auf den Begriff des καλεῖν steht es gleich עָשָׂה[1]) als Bezeichnung des Thuns im Gegensatze zum Sagen oder Vorhaben[2]). So gewiß Gott selbstbeständig ist, heißt es mit eigenthümlich pauliniſcher Wendung[3]), wird er es nicht beim Berufen bewenden, sondern das Thun dem Worte folgen lassen, um den Berufenen an das Ziel zu bringen, welches er ihm durch die Berufung in Aussicht stellt.

Schluß des Briefs. 5, 25—28.

Was der Brief zunächst sollte, und nun auch das, wozu er nur Gelegenheit bot, ist zu Ende gebracht. Mit wenigen kurzen Sätzen schließt ihn der Apostel, mit der Aufforderung zur Fürbitte für die, welche ihn geschrieben, mit dem Auftrage, Alle einzeln zu grüßen, mit dem ernstlichen Geheiße, ihn zur allgemeinen Kenntniß zu bringen, und endlich mit einem Abschiedsworte. Befremden kann der zweite und in anderer Weise der dritte dieser Sätze. Man hat gemeint, der Auftrag ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας lasse sich nur durch die Annahme erklären, daß der Apostel hier die Gemeindevorsteher anrede, welche den Gruß an alle übrigen Gemeindeglieder zu bestellen hatten[4]). Allein wie hier ἀδελφοί, προσεύχεσθε περὶ ἡμῶν unmittelbar vorhergeht, was doch so wenig als anderwärts zur Vorsteherschaft gesagt sein wird, eben so folgt Phil. 4, 21 auf ἀσπάσασθε πάντα ἅγιον dasselbe ἀσπάζονται ὑμᾶς πάντες οἱ ἅγιοι, welches 2 Kor. 13, 12 hinter ἀσπάσασθε ἀλλήλους steht. Und was ist doch für ein Unterschied, ob Röm. 16, 3 ff. eine lange Reihe Einzelner oder auch ganzer Genossenschaften aufgeführt wird, welche die Gemeinde grüßen soll, bis es schließlich heißt ἀσπάσασθε ἀλλήλους, oder ob ihr an der vorliegenden Stelle und Phil. 4, 21 gesagt ist, sie solle Alle und Jeden grüßen? Dazu kommt, daß Hebr. 13, 24, wo es heißt, ἀσπάσασθε πάντας τοὺς ἡγουμένους ὑμῶν καὶ πάντας τοὺς ἁγίους, jener Annahme geradezu widerspricht; weshalb man an dieser Stelle gar auf die seltsame Meinung gerathen ist, es seien die Vorleser angeredet und ihnen sei die Bestellung der Grüße sowohl an die einzelnen

[1]) so z. B. Ps. 22, 32; 37, 5; 52, 11; Jes. 44, 23 u. vgl. Delitzsch z. Ps. 22, 32. [2]) so Baumgarten-Crusius. [3]) vgl. 2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 9; 1 Kor. 10, 13; Hebr. 10, 23. [4]) so de Wette, Olshausen, Koch, Lünemann z. d. St. u. Meyer z. Röm. 16, 16 u. Phil. 4, 21.

Gemeindevorsteher, als an die übrigen Gemeindeglieder aufgetragen[1]). An die Gemeinde also richtet sich die Aufforderung in allen diesen Fällen, und man muß sich nur verdeutlichen, wozu sie aufgefordert wird. Der Gruß, diese Aeußerung freundlicher Gesinnung, mit welcher der Grüßende dem Gegrüßten zugethan ist, hatte zwischen Christen die Bedeutung einer Aeußerung der in gleicher Gemeinschaft mit Christo wurzelnden Liebe; daher der Kuß, welcher sich mit ihm verband, φίλημα ἅγιον heißt. Wenn nun der Apostel einer Gemeinde aufträgt, diesen und jenen in ihrer Mitte zu grüßen, so ist dieß nicht dasselbe, wie wenn er den Gruß unmittelbar ausspräche, was er ja eben so gut thun könnte; sondern er macht dessen Ausrichtung zu einer Sache der Gemeinde, welcher der Gegrüßte vermöge eben derselben Gemeinschaft mit Christo angehört, durch die er dem Apostel Gegenstand einer solchen, nicht etwa blos natürlichen, Liebe ist. In Wirklichkeit gestaltet sich dieß freilich so, daß die Grüße durch die Vorlesung des Briefes selbst bestellt werden; aber diejenigen, an welche sie gerichtet sind, empfangen sie vermöge der Form, in welcher er sie ausspricht, doch immerhin als solche, welche der Gemeinde zur Ausrichtung befohlen sind, und alle Glieder der Gemeinde sollen sich dabei betheiligt achten und seine Liebesäußerung zu ihrer eigenen machen. Nicht anders ist es, wenn er die Empfänger des Briefs einander oder wenn er sie alle Einzelnen grüßen heißt, und es ist ein Irrthum, im letztern Falle, wie hier oder Hebr. 13, 24, dahin auszubiegen, als ob ein Gruß an außerhalb des Leserkreises befindliche Christen bestellt sein wollte[2]). Seinen eigenen Gruß an Alle oder an die Vorsteher und alle Uebrigen macht er ebenso, wie den an einzeln Benannte, zur Sache der Gemeinde, welche in ihrer Einheitlichkeit die Briefempfängerin ist. Es verhält sich damit ähnlich, wie wenn er schreibt, νουθετεῖτε τοὺς ἀτάκτους, obgleich die ἄτακτοι selbst unter denen sind, an welche er schreibt; wogegen sich ἀσπάσασθε ἀλλήλους dem παρακαλεῖτε ἀλλήλους vergleicht. Auch bei ἀσπάσασθε ἀλλήλους ist ja die Meinung nicht, daß sie sich nur einer den andern grüßen und küssen sollen ohne Bezug auf

[1]) so Lünemann z. Hebr. 13, 24. [2]) so z. B. Delitzsch z. Hebr. 13, 24.

den, welcher dieß schreibt[1]). Was hier Jeder an Jedem thun soll, ist dasselbe, wie was sie zumal etwa an Prisca oder Aquila thun sollen, wenn es heißt ἀσπάσασθε Πρίσκαν καὶ Ἀκύλαν, beides ein vom Briefsteller den Briefempfängern anbefohlenes, somit aber von jenem ausgehendes und von Letzteren nur vollzogenes Grüßen[2]). Heißt es, wie an der vorliegenden Stelle, ἀσπάσασθε τοὺς ἀδελφοὺς πάντας, so liegt darin um so deutlicher ausgedrückt, daß sich der Briefsteller nicht blos der Gemeinde im Ganzen und Großen, sondern allen ihren einzelnen Gliedern in Liebe verbunden weiß und fühlt, und dieß ihnen allen kund werden lassen will.

Daß der Apostel bei der Gemeinde Thessalonich's Ursache gehabt hat, gerade so sich auszudrücken, sieht man aus dem großen Ernste, mit welchem er einschärft, daß allen Gemeindegliedern, πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς — denn ἁγίοις ist zu ungenügend beglaubigt und wahrscheinlich aus Phil. 4, 21 herübergenommen — sein Brief vorgelesen werde. Wenn dieß blos darin seinen Grund hätte, daß er den Inhalt des Briefs für Alle wichtig achtete[3]), so müßte man sich wundern, warum es nirgend sonst vorkommt. Wichtig mußte ihm freilich sein, daß Keinem unbekannt blieb, was er der ganzen Gemeinde zu sagen hatte, und braucht der Brief darum nicht für ein Heiligthum gelten zu wollen, welchem man durch Vorlesung die schuldige Verehrung erweisen müsse[4]). Aber die Frage ist, warum er hier, gerade hier eine so ernste Mahnung dieserhalb nöthig erachtete. In einem Mißtrauen gegen die Vorsteher den Grund zu finden[5]), verträgt sich nicht mit der Abwesenheit jeder andern Spur solchen Mißtrauens, wie es dann vorausgesetzt werden müßte; und πᾶσιν τοῖς ἀδελφοῖς von den übrigen Gemeinden Macedoniens zu verstehen[6]), verträgt sich nicht mit dem Mangel der hiezu nöthigen Näherbezeichnung. Daß von der Versammlung, in welcher der Brief zur Vorlesung komme, Niemand wegbleiben solle, besagen die Worte auch nicht: wie es mit der Vorlesung zu halten sei, schärft der Apostel ein, und nicht daß man dazu erscheine. Der Wortlaut läßt keinen andern Sinn

[1]) so gegen Meyer z. Röm. 16, 16; Huther z. 1 Petr. 5, 14. [2]) vgl. Wieſinger z. 1 Petr. 5, 14. [3]) so Lünemann. [4]) so Baur Paulus II. S. 106 f. [5]) so Olshauſen. [6]) so Flatt. [7]) so de Wette.

zu, als welcher auf die Besorgniß deutet, die Gemeinde möchte nicht den nöthigen Werth darauf legen, daß der Brief zur Kenntniß aller ihrer Glieder gelange. Nun finden wir keine Spur von Parteiung in ihr, oder daß sie einen Theil ihrer Angehörigen geflissentlich vernachläßigt habe, was ja auch in jener, übrigens auf keinen Fall hieher vergleichbaren, Ermahnung ἀντέχεσθε τῶν ἀσθενῶν nicht liegt. Wohl aber lehrt der ganze erste Hauptheil des Briefs, wie sehr der Apostel Ursache gehabt hat, die Gemeinde darüber zu beruhigen, daß er ihr seit ihrer Stiftung persönlich fern geblieben ist. Er hat den Timotheus an sie gesendet, er hat Nachricht von ihr eingezogen, er schreibt ihr jetzt, aber er bleibt abwesend. Da konnte es leicht geschehen, daß man den Brief, welchen er schickte, anstatt selbst zu kommen, nicht so würdigte, wie er als Ersatz seiner mündlichen Rede gewürdigt sein wollte, und es deshalb nicht für so unerläßlich achtete, dafür zu sorgen, daß ihn Alle zu hören bekamen, wie man, wenn er persönlich unter ihnen erschienen wäre, Anstalt getroffen hätte, Alle um ihn zu versammeln. Es war natürlich vorzugsweise Paulus, den man wiederzusehen verlangte, und sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde war bei der bessern oder mindern Würdigung seines Briefs betheiligt. Drum schreibt er auch ἀνοχλίζω, wie statt des bräuchlichern ὀχλίζω gelesen sein will, und nicht ἀνοχλίζομεν. Daß er aber wirklich besorgt war, man möchte sein briefliches Wort nicht nach Gebühr achten, sieht man auch im zweiten Briefe[1]), wo er wiederholt betont, daß es gleiche Geltung in Anspruch nehme, wie seine mündliche Verkündigung[2]). Und so entspricht denn die Einzigartigkeit dieses Briefschlusses der Einzigartigkeit der Veranlassung dieses Briefs.

Ueberblick des Briefs.

Sehen wir nun zurück auf den Verlauf, welchen derselbe genommmen! Aus zwei Haupttheilen fanden wir ihn bestehend, welche beide mit einem gleichartig lautenden, dabei aber je dem Inhalte eines jeden Haupttheils entsprechenden Gebetswunsche schließen. Zunächst zu thun war es dem Apostel um den ersten

---

[1]) vgl. 2 Thess. 2, 15; 3, 14. 10. [2]) vgl. Zeitschr. f. Prot. u. K. 1857 Okt. S. 274 f.

Haupttheil, welcher die drei ersten Kapitel umfaßt, deren Inhalt deshalb auch erkennen läßt, was ihn zunächst veranlaßt hat, zu schreiben. Er hatte durch Timotheus erfahren, daß man den Christen zu Thessalonich einrede, sie seien das Opfer selbstsüchtiger und schlauer Menschen geworden, von denen sie in ihre jüdischen Händel hineingezogen und dann dem Unheile, welches ihnen daraus erwuchs, preisgegeben worden seien; und auch wohl, daß sie selbst sich nicht darein finden konnten, warum er ihnen während der ganzen Zeit ihrer Bedrängniß so fern geblieben war, und daß sie deshalb ihre Bedrängniß um so viel schwerer empfanden. Auf dieß alles antwortet der Inhalt jener Kapitel. Es kam darauf an, die Gemeinde ihrer gedrückten Stimmung zu entheben, den persönlichen Verdächtigungen ihrer Lehrer und Stifter zu begegnen und den übeln Eindruck zu verwischen, den ihr und insonderheit des Paulus Fernbleiben auf sie gemacht hatte. Dieser dreifachen Aufgabe entsprechen die drei von uns unterschiedenen Abschnitte 1, 2—10; 2, 1—12; 2, 13—3, 13.

Mit der Versicherung des Apostels, daß er und Silvanus und Timotheus fort und fort um sie Gotte Dank sagen, beginnt der Brief. Um das Glauben, Lieben und Hoffen der Thessalonicher, dem sie also hiemit Zeugniß geben, sagen sie Dank; sie thun es auf Grund ihrer Gewißheit, daß Gott diese Heiden sich erkoren und sie zu den Seinen gemacht hat, indem ihnen bewußt ist, was auch die Gemeinde selbst weiß, wie ihnen zu predigen gegeben war, und im Gedächtniß ist, was man auch in der ganzen Christenheit weiß, welche Aufnahme ihre Predigt gefunden und welche Wirkung sie gethan hat. Solcher Anfang des Briefs war geeignet, die Gemeinde fröhlich zu stimmen. Um so bereiteter war sie dann, die Erinnerungen in sich lebendig werden zu lassen, welche der Apostel darnach auffrischt, um jenen Verdächtigungen entgegenzuwirken. Unser Lehren und Verhalten unter euch, sagt er, ist der Art gewesen, daß wir mit dem Bewußtsein desselben vor Gott treten dürfen, und wir berufen uns dafür auf euch selbst. Wie hätten wir nach dem, was uns in Philippi widerfahren war, bei euch doch wieder mit solcher Freudigkeit gepredigt, wenn wir etwas Anderes gewollt hätten, als die Botschaft brin-

gen, mit der Gott uns betraut hat? Und dem entsprach auch die Art und Weise unserer Verkündigung: denn nicht durch Schmeichelrede haben wir unserer Lehre Eingang verschafft, noch Ehre oder Vortheil damit gesucht; Letzteres so wenig, daß wir, anstatt uns von euch unterhalten zu lassen, wie wir gekonnt hätten, unsern Lebensunterhalt mit unserer Hände Arbeit erwarben. Desgleichen ist unser Wandel untadelig gewesen, und haben wir zu gleichem Wandel Jedweden ernstlich ermahnt. An dieß alles erinnert der Apostel die Gemeinde, ohne ausdrücklich zu sagen, daß er damit Verdächtigungen entgegentritt, und nicht als ob er fürchten müßte, die Gemeinde möchte ihnen Glauben schenken, sondern als zum Nachweise, daß sein Gewissen ihn nicht hindert, um das, was ihm zu Thessalonich gelungen ist, danksagend vor Gott zu treten.

Eben so wenig läßt er die Besorgniß laut werden, als möchte die Gemeinde auf diejenigen hören, welche den um des Bekenntnisses Jesu willen Verfolgten und Bedrängten einredeten, sie verdankten dieß ihrer Thorheit, daß sie sich in eine blos jüdische Sache von Leuten hätten verflechten lassen, welche sich jetzt, nachdem sie die Folgen davon zu erleiden haben, wohlweislich fernhielten. Aber es dient, der Wirkung solcher Reden oder auch der eigenen Unlust der Gemeinde über das Fernbleiben des Apostels zu wehren, wenn er, von der Erinnerung an die Tage, wo er bei ihnen gewesen, zu dem übergehend, was sich seit dem zugetragen, erstlich ihr standhaftes Erleiden der Bedrängniß um Christi willen nicht nur als ein Zeichen der Wirksamkeit des göttlichen Worts in ihnen, sondern auch als eine Nachfolge auf dem Wege bezeichnet, welchen die ebenfalls von ihren eigenen Volksgenossen verfolgten Gemeinden Judäa's vor ihnen gegangen sind, was ihn auf die Feindschaft der Juden gegen Jesum selbst und gegen die apostolische Predigt unter den Heiden zu sprechen bringt; und wenn er dann weiter über sein und seiner Gefährten, besonders aber über sein eigenes gleich anfängliches Verlangen, die Gemeinde wiederzusehen, welches durch ihre Bedrängniß gesteigert wurde, über seine wiederholte Verhinderung, zu ihr zurückzukehren, über die ohne Rücksicht auf das eigene Bedürfniß beschlossene

Entsendung des Timotheus an sie und den Zweck derselben, ihren angefochtenen Glauben zu stärken, über seine inmitten eigener bedrängnißvoller Lage überschwer gewordene Sorge um sie, welche ihn antrieb, sich Nachricht von ihr erholen zu lassen, endlich aber und vornämlich über die Tröstung um die eigene Bedrängniß sich verbreitet, zu welcher ihm die gute Botschaft des zurückgekehrten Timotheus gereicht hat, und für welche er nun Gotte nicht anders zu danken vermag, als mit dem allerdringlichsten Gebete um ein fruchtbringendes Wiedersehen der Gemeinde.

In die Versicherung solchen Bittens geht dieser erste Haupttheil des Briefs aus, nachdem er mit der Versicherung der Danksagung um die Gemeinde begonnen hat; und der Inhalt desselben gibt sich als eine Begründung dieser beiden Versicherungen, welche das eine Mal in einer Rückerinnerung an die Stiftung der Gemeinde, das andere Mal in einer Besprechung des seit ihr Geschehenen besteht, und zwar beide Male so, daß der Apostel zuerst von der Gemeinde spricht und dann von sich und seinen Gefährten. Aber bei so einfachem Verlaufe entspricht die Ausführung bis in das Einzelnste dem nächsten Zwecke des Briefs, dem Apostel und seinen Gefährten das Vertrauen und die Liebe der Gemeinde, ihr selbst aber die Freudigkeit zur Bestehung ihrer Bedrängniß neu zu sichern.

Diesen Zweck hatte der Brief zunächst. Aber der Apostel würde auch ohne denselben Veranlassung gehabt haben, zu schreiben. Die Gemeinde wünschte von ihm über das Wann des Tages Christi, auf welchen sie so erwartungsvoll gerichtet war, belehrt zu werden, und durch Timotheus hatte er von der irrigen Bekümmerniß gehört, mit welcher sie Einzelne aus ihrer Mitte vor der Offenbarung Christi hinwegsterben sah. So bedurfte sie einer zwiefachen Belehrung. Aber er hatte auch vernommen, daß sie einer zwiefachen Vermahnung bedürfe, indem einerseits die dem heidnischen Wesen sonderlich eignenden Grundfehler der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit und des erwerbsüchtigen Eigennutzes noch unter ihr vorkamen, und andererseits eine falsche Geschäftigkeit in geistlichen Dingen, welche von der bürgerlichen Arbeitspflicht abzog, unter ihr im Schwange ging. Die Gemeinde mochte er-

warten, zuerst auf die Frage, welche sie gestellt hatte, Antwort zu erhalten. Aber gerade dieser bedurfte sie am wenigsten, da sie die rechte Antwort sich selbst geben konnte, weshalb dieselbe vielmehr an letzter Stelle zu stehen kommt. Schon die nicht begehrte, aber nothwendige Belehrung geht ihr voran, nicht minder aber auch die Ermahnung in Betreff ihres Wandels. Doch geht der Apostel auch zu dieser in einer Weise über, welche erkennen läßt, daß ihm der Inhalt der ersten Kapitel die Hauptsache gewesen. Er will es nur auch an ihr nicht fehlen, die Gemeinde nicht ungewarnt lassen, daß sie es mit jenen heidnischen Sünden nicht etwa leicht nehmen dürfe. Hat er hievon ernstlichst zu ihr reden müssen, so freut es ihn um so mehr, ihr hinsichtlich der eigenthümlich christlichen Tugend brüderlicher Liebe das Zeugniß geben zu können, daß er ihr hierüber nicht erst zu schreiben brauche. Doch will er auch mit diesem Lobe eine Ermahnung einleiten. Sie lautet zunächst auf Zunahme in eben derselben Uebung christlicher Bruderliebe, welche schon von ihnen gerühmt werden konnte. Wenn sie dann aber weiter dahin geht, daß sie falscher Geschäftigkeit sich enthalten und bei ihrer Hände Arbeit bleiben sollen; so sieht man, daß es eigentlich hierauf abgesehen gewesen und die Ermahnung, in der brüderlichen Liebe zuzunehmen, noch mehr also das ihr vorausgeschickte Lob nur an den Zusammenhang erinnern sollte, der zwischen einem solchen Arbeitsleben und zwischen der Uebung brüderlicher Liebe besteht, an deren Statt sonst vielmehr Bedürftigkeit fremder Hülfe eintritt.

Erst jetzt kommt der Apostel an die Belehrungen, und zwar zuerst an die nicht begehrte. Und nur so geht er zu ihr über, daß er die Liebe zu den Brüdern einer grundlosen Bekümmerniß um die vor der Wiederkunft des Herrn wegsterbenden entledigen will. Es geht auch seine Belehrung nicht über das Eine hinaus, was durch Jesu eigenes Wort verbürgt ist, daß des Herrn Wiederoffenbarung seine Todten auferweckt, daß die lebenden Gläubigen nicht ohne die todten mit ihm vereinigt werden, welche also zuvor auferstanden sein müssen.

Fand schon diese Belehrung ihre Stelle erst hinter der Ermahnung, von den aus dem frühern heidnischen Leben stammenden

sittlichen Schäden sich zu heiligen, und das mit dem neuen christlichen Lebensstande gegebene Verhalten in die brüderliche Liebe und nicht in Verlassung des bürgerlichen Arbeitsberufs zu setzen; wie viel mehr die andere Belehrung, welche eigentlich keine ist! Nur um zu sagen, daß die Gemeinde über das Wann des Tages Christi das Nöthige schon wisse, läßt sich der Apostel auf diese Frage ein, wendet aber seine Antwort so, daß sie zu einer Ermahnung wird. Ihr wißt, sagt er, was ihr zu wissen braucht, daß der Tag des Herrn die nicht auf ihn bereite Welt in ihrer Sicherheit plötzlich überfallen und verderben wird wie ein Dieb in der Nacht, während ihr nicht in Finsterniß seid, sondern im Lichte des Tages steht. Wir Christen, fährt er fort, müssen nur als die dem Tage Angehörigen, die wir vermöge unserer auch das Sterben überwährenden Gemeinschaft mit dem Herrn sind, auch wirklich leben. Glauben, Lieben, Hoffen benennt er als die Erfordernisse zu solchem Leben, dieselben drei Stücke, deren Vorhandensein in der Gemeinde des Briefes Anfang als Ursache seines Danksagens um sie bezeichnet hatte.

So will sich der Brief schon abschließen. Denn dasjenige, was den Apostel bestimmt hat, zu schreiben, geht hier zu Ende. Die Ermahnungen, welche noch folgen, ehe der zweite Haupttheil in einen gleichartigen Gebetswunsch ausgeht, wie der erste, schließt er eben nur an, weil er einmal schreibt, nicht würde er deshalb geschrieben haben. Es ist aber auch nicht zufällig, weder daß er gerade dieß, noch daß er es in dieser Aufeinanderfolge anschließt. Er hat die beiden Belehrungen in eine Ermahnung ausgehen lassen, die erste in die Ermahnung, sie zu gegenseitiger Tröstung zu verwenden, die andere in die Ermahnung, sich gegenseitig, jeder den andern, im christlichen Leben zu fördern. An die letztere knüpft sich nun die Bitte, über dieser einem jeden Einzelnen zuständigen Thätigkeit der sonderlichen Achtung und Liebe gegen diejenigen nicht zu vergessen, welche das Gesammtleben der Gemeinde zu verwalten haben. Von da kommt der Apostel auf das gegen Alle gleiche, aber je nach Beschaffenheit der Einzelnen und je zu ihrem Besten mannigfaltige Verhalten gegen die Mitchristen. Des Andern Bestes zu suchen, ist aber Pflicht gegen alle Men-

schen ohne Unterschied und auch gegen die, von denen man Böses erfährt. Der Unterschied, ob man Gutes oder Böses erfährt, soll überhaupt, da dieß von Gott kommt, in der Gemüthsstimmung des Christen Nichts ändern, was in seinem Beten sich darstellen wird. Dagegen was uns Menschen als etwas Gutes und von Gott Stammendes bieten, das will, ehe wir es annehmen, geprüft sein, ob es wirklich gut ist. Die hieran sich anschließende Ermahnung, von allem was nicht taugt, welcher Art es immer sei, sich fern zu halten, war dann geeignet, in den Wunsch überzugehen, mit welchem der Apostel die Heiligung und Bewahrung seiner Leser Gotte befiehlt.

Aber nicht blos der Grund, warum die einzelnen Bestandtheile dieses Abschnitts gerade so aufeinander folgen, ist erkennbar, sondern auch, warum er gerade aus diesen Ermahnungen besteht, begreift sich einheitlich aus der Beschaffenheit und dem Bedürfnisse der Gemeinde. Die Erregtheit ihres Gesammtlebens führte leicht zu einer die amtliche Ordnung bei Seite schiebenden Bewegung und, namentlich sofern sie mit einer durch die Verfolgung gesteigerten Richtung auf Christi Wiederoffenbarung zusammenhing, auch zu urtheilsloser Hinnahme dessen, was sich als außerordentliche Geisteswirkung, als Weissagung gab. Durch die Verfolgung selbst aber war die Gemeinde auf ein Zusammenhalten angewiesen, über welchem es geschehen konnte, daß man den Einen um seiner vermeintlichen Entschiedenheit willen gewähren ließ, wo er zu strafen war, und den Andern um seiner Verzagtheit oder Unentschiedenheit willen sich selbst überließ, statt sich um ihn anzunehmen. Endlich erbitterte die Verfolgung gegen die Nichtchristen und reizte dazu, Böses mit Bösem zu vergelten, und machte es zu einer schwer erfüllbaren Forderung, immer fröhlichen Muths und in Allem dankbar gegen Gott zu sein.

Aechtheit des Briefs.

Sollte nun ein Brief, welcher so ganz in der Weise eines Briefs bei einfachster Anlage einem so mannigfaltigen Zwecke bis ins Einzelnste so wohl entspricht, und den Zustand der Gemeinde, an die er gerichtet ist, und zwar einen jener Anfangszeit des Christenthums und einer heidnischen und gerade dieser heidnischen Gemeinde so entsprechenden Zustand derselben, nicht minder auch,

und zwar unabhängig von der Apostelgeschichte, des Verfassers Verhältniß zu ihr so durchsichtig erkennen läßt, dennoch unächt und gemacht sein?

Wer dieß behauptet, muß erstens beweisen, daß er nicht von Paulus herrühren kann, zweitens darthun, daß er in dem, worin er paulinisch erscheint, nur nachgemacht ist, und drittens begreiflich machen, wie Jemand dazu kommen konnte, ein Schriftstück gerade dieses Inhalts und dieser Fassung zu dichten. Daß man diese drei Aufgaben, wo es sich um solche Fragen handelte, nicht scharf auseinandergehalten hat, ist dienlicher gewesen, die Untersuchung zu Gunsten vorgefaßter Meinungen zu verwirren, als ein die thatsächliche Wirklichkeit ausdrückendes Ergebniß zu erzielen.

Dafür, daß der Brief nicht von Paulus herrühren könne, ist erstens die Bedeutungslosigkeit seines Inhalts, der Mangel an allem speciellen Interesse und das Fehlen einer bestimmten motivirten Veranlassung geltend gemacht worden[1]). Aber die Untersuchung des Briefs hat uns gezeigt, wie dringende Veranlassung Paulus gehabt hat, ihn zu schreiben, und wie wichtig es für die Gemeinde war, ihn zu erhalten. Und so erkennbar der Zweck ist, zu welchem er geschrieben worden, so durchgängig hat er sich auch diesem Zwecke entsprechend erwiesen. Wie kann dann sein Inhalt bedeutungslos sein? Es wäre denkbar, daß uns sein Zweck zu fern läge, und deshalb der ihm entsprechende Inhalt für uns keine sonderliche Bedeutung hätte. Aber daß Paulus ihn nicht geschrieben haben könne, würde nur derjenige hieraus folgern dürfen, welcher von der Voraussetzung ausginge, daß Paulus keine Briefe für ein einzelnes oder augenblickliches Bedürfniß, sondern nur Bücher geschrieben habe.

Doch der Inhalt des Schriftstücks soll nicht blos bedeutungslos, sondern auch dem Apostel unangemessen sein. Wie sollte er, hat man gesagt[2]), dazu gekommen sein, Dinge zu erzählen, welche erst vor Kurzem geschehen und den Lesern selbst bekannt waren? Wir haben jedoch gesehen, wie sehr das alles, was man hiebei im Auge hat, nämlich der ganze geschichtliche

[1]) Baur Paulus II. S. 94: [2]) Baur a. a. O. S. 95.

Inhalt des zweiten und dritten Kapitels, durch den Zweck des Briefs geboten war und ihm entspricht. Sah der Apostel darin eine Gefahr, daß er den Gläubigen Thessalonich's verdächtigt wurde, so war es, um dieser Gefahr zu begegnen, das Nächstliegende und Wirksamste, sie an das zu erinnern, was sie selbst von ihm wußten. Und wenn man ihnen einredete, sie seien von Juden in eine jüdische Sache verwickelt und so ihrem eigenen Volke entfremdet worden, was war geeigneter, diese Rede zu entkräften, als die Hinweisung auf die Feindschaft gerade des jüdischen Volks gegen Jesum und gegen die, welche auf ihn geweissagt hatten, wie gegen seine jüdischen Bekenner im jüdischen Lande, vor allem aber auch gegen ihn selbst, den Apostel, und gegen seine Predigt des Wortes Gottes in der außerjüdischen Welt? Es ist doch seltsam, dieß eine Judenpolemik zu nennen, und zu fragen, wo in den Briefen an die Galater, Korinther und Römer etwas Gleiches bei dem Apostel vorkomme, welcher ja nicht Juden, sondern immer judaistische Christen bekämpft habe[1]). Man müßte entweder zeigen, daß eine solche Verdächtigung der apostolischen Verkündigung unter Heiden nicht vorkommen konnte, oder daß Paulus in den angeführten Briefen eine gleiche Veranlassung gehabt hätte, die Feindschaft des jüdischen Volks gegen sie zu betonen, aber es geflissentlich nicht gethan habe. Was das Erstere anlangt, ist es ja eine bekannte Sache, daß man die zu Christo sich bekennenden Heiden lange Zeit für solche ansah, welche Juden geworden seien[2]); und hinsichtlich des Andern genügt es, auf Röm. 10, 19—11, 10 zu verweisen.

Viel bedenklicher wäre es, wenn sich solches in dem Briefe fände, was den Eindruck macht, daß sich der Verfasser in die Zeit, wo ihn Paulus geschrieben haben müßte, nicht vollständig genug versetzt habe und dadurch seine Dichtung verrathe. Man hat solches zu finden gemeint. Wie kann es, sagte man, von einer kaum erst gestifteten Gemeinde heißen, sie sei ein Vorbild für alle Gläubigen in Macedonien und Achaja und ihre Bekehrung nicht blos in diesen Ländern, sondern allerwärts bekannt

[1]) Baur in d. theol. Jahrbb. 1855 S. 147. [2]) vgl. Dio Cassius 67, 14.

geworden? Wie konnte sie ihre Bruderliebe bereits gegen alle Christen Macedoniens bewiesen haben? Wie konnte sie schon damals der Ermahnung zu einem ruhigen arbeitsamen Leben bedürfen? Wie konnte in so kurzer Zeit der Apostel schon wiederholt haben zu ihr kommen wollen[1])? Endlich seien doch damals gewiß nur erst Wenige aus ihrer Mitte weggestorben gewesen: wie konnte es nun schon damals Noth thun, über die Frage zu beruhigen, was aus den Verstorbenen werde? Erst nachdem eine ganze Generation aus der Mitte der Christenheit abgetreten war, konnte eine solche Frage aufkommen[2]).

Allerdings waren nur Monate verflossen, seit Paulus Thessalonich verlassen hatte, obwohl, wie wir sahen, ihrer doch nicht so gar wenige, da er seitdem in Beröa und Athen, an letzterm Orte sicherlich eine geraume Zeit, und vor Ankunft des Timotheus auch in Korinth schon mehrere Wochen sich aufgehalten hatte. Aber Lage und Verkehr Thessalonich's ermöglichten, daß die Nachricht von dem Aufruhr, welchen die Bildung einer Christengemeinde daselbst hervorgerufen hatte, an entfernte Orte schnell gelangte; und da dieser Aufruhr der Anfang einer Verfolgung war, in deren Drangsalen sich die Gemeinde sogleich bewähren mußte, so war sie ja hiedurch freilich ein Vorbild für alle Gläubigen dieser Lande, denen ihr Christenstand weniger erschwert wurde. Vollends aber war die Zwischenzeit lange genug für ein zweimaliges Vorhaben des Apostels, nach dem Orte zurückzukehren, dessen eben gestiftete Gemeinde er in solcher Drangsal plötzlich und wider Willen hatte verlassen müssen. Was sodann das Lob und den Tadel anlangt, welche angeblich zur Neuheit der Gemeinde nicht passen, so war doch wahrlich nicht viel Zeit erforderlich, um den Christen Thessalonich's Gelegenheit zur Unterstützung der wahrscheinlich ärmeren[3]) Gemeinden von Philippi oder Beröa und also zur Beweisung ihrer brüderlichen Liebe gegen die macedonischen Mitchristen zu bieten. Eine Erregtheit aber, welche zur Hintansetzung der bisherigen gemeinen Berufsarbeit und einer dem Christen vermeintlich besser anstehenden Eigengeschäftigkeit

[1]) Baur Paulus II. S. 98. [2]) Baur in d. theol. Jahrbb. 1855 S. 166.
[3]) vgl. Akt. 17, 4.

führte, konnte gerade in einer eben erst entstandenen Gemeinde vorkommen, während sie in einer schon eingelebten, bei welcher sich die sonderliche Christenpflicht mit den gemeinen Pflichten des bürgerlichen Lebens längst ins Gleichgewicht gesetzt hätte, nur durch einen dieses Gleichgewicht störenden Zwischenfall hätte hervorgerufen werden können. Das Gleiche gilt vollends in Betreff der Beruhigung über die verstorbenen Gläubigen. War einer Gemeinde nicht schon bei den ersten Todesfällen in ihrer Mitte jene irrige Bekümmerniß darüber entstanden, daß diese Gläubigen nun der Betheiligung an der Verklärung der Christenheit verlustig gingen, deren man sich von der Wiederoffenbarung Christi versah; so begreift sich schwer, wie sie dann erst durch solche Gedanken sollte beunruhigt worden sein, nachdem sie längst daran gewöhnt war, daß auch die Christen das gemeine Loos der Sterblichkeit theilten.

Hiemit ist aber alles erledigt, was man vorgebracht hat, um zu beweisen, daß Paulus diesen Brief nicht wirklich geschrieben habe. Denn daß die zum Zwecke jener Beruhigung gegebene Belehrung über Christi Wiederkunft zu weit über 1 Kor. 15, 52 hinausgehe, um von Paulus herzurühren, hat sich uns über der Erklärung jener Stelle als ein Irrthum erwiesen; wobei sich auch zeigte, daß man keinen Grund hat, sich über die Vorstellung einer ἀπάντησις ἐν νεφέλαις so sehr zu verwundern[1]). Und eben so brauchen wir nicht hier erst zu untersuchen, ob wirklich die Worte ἔφθασεν ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος 2, 16 auf die Zerstörung Jerusalem's als eine schon geschehene Thatsache hinweisen, und sich damit der Dichter dieses Schriftstücks, freilich unbegreiflicher Weise, selbst verrathe[2]).

Doch wir könnten in allem dem Recht haben und dennoch den Brief mit Unrecht für paulinisch halten. Denn es ließe sich denken, daß dem Verfasser seine Dichtung so wohl gelungen wäre, daß ihn nichts verriethe, als die geflissentliche Nachahmung des Paulinischen. Diese zu erkennen und nachzuweisen, dürfte dann

---

[1]) gegen Baur Paulus II. S. 99. 101. [2]) gegen Baur ebendas. S. 97 u. in d. theol. Jahrbb. 1855 S. 168.

um so schwerer halten, als der Brief nun eben doch solches enthält, was sich in anderen paulinischen Schriften nicht oder nicht so findet. Vor allem da, sollte man meinen, wo es sich um Dinge der christlichen Lehre handelt, würde sich der Dichter mit allem Bedacht innerhalb der Gränzen dessen gehalten haben, was seine Leser als paulinisch kannten. Statt dessen sahen wir ihn jener auffälligen Vorstellung einer ἀπάντησις ἐν νεφέλαις Raum geben, ohne daß ihn sein Zweck dazu nöthigte. Denn die Beruhigung über das Wegsterben der Christen konnte ihrer entrathen, und der Verfasser selbst legt ja doch kein solches Gewicht auf sie, als wollte er sie etwa in die Lehre von Christi Wiederkunft geflissentlich einführen. In der That beschränkt sich denn auch der vermeintliche Nachweis absichtlicher Nachbildung auf die Behauptung, der Brief habe nach Inhalt und Ausdruck eine verdächtige Aehnlichkeit mit den Briefen an die Korinther. Aber wenn hier und dort, beide Male in Briefen an heidnische Gemeinden, wider das Verbleiben in den beiden heidnischen Grundunttugenden der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit und der eigennützigen Erwerbsucht geredet ist, hier und dort die Eigenthümlichkeit des Apostels zur Sprache kommt, seinen Unterhalt nicht von denen sich geben zu lassen, welchen er predigte, sondern ihn mit seiner Hände Arbeit zu erwerben: wie will man beweisen, daß sich hierin statt der Selbigkeit des Verfassers vielmehr die Nachahmung zu erkennen gebe?[1]) Was haben die Ausdrücke ἐν βάρει εἶναι und ἐπιβαρεῖν so Absonderliches, daß sie aus 2 Kor. 11, 9 entlehnt sein müßten[2]) Der Art ist aber alles, was man vorgebracht hat, das Eine abgerechnet, daß der Abschnitt, welcher von dem Verlangen des Apostels, die Gemeinde wiederzusehen, und von der Sendung des Timotheus an sie handelt, den Nachahmer des zweiten Briefs an die Korinther verrathen soll[3]). Was diesen Punkt betrifft, können wir uns begnügen, auf die handgreifliche Grundverschiedenheit dessen, was nachgeahmt, und dessen, was Nachahmung sein soll, hinzuweisen. Das eine Mal hat der Apostel vorgehabt, unmittelbar nach Ko-

[1]) gegen Baur am letztgenannten Orte S. 149. [2]) gegen Baur Paulus II. S. 96. [3]) Baur in d. theol. Jahrbb. S. 148 f.

rinth zu gehen, und diesen Vorsatz geändert, weil er jetzt nicht dahin kommen wollte. Das andere Mal dagegen hat er stetig das unveränderte Verlangen, nach Thessalonich zurückzukehren, und nennt es Satan's Werk, daß er wiederholt verhindert worden ist, es zu thun. Das eine Mal hat er einen strengen Brief an die korinthische Gemeinde gerichtet, und die Sorge um dessen Wirkung bestimmt ihn, den Titus zu bitten, daß er sie besuche, um ihm Bericht zu bringen. Das andere Mal weiß er die Gemeinde Thessalonich's durch Verfolgung hart angefochten, und entsendet den Timotheus, sie in ihrem Glauben zu stärken. Das eine Mal beruhigt ihn der Bericht des Titus über die Wirkung seines Briefs, gibt ihm aber dennoch Anlaß, ihn zu bitten, daß er noch einmal vor ihm her nach Korinth gehe, den Abschluß der Sammlung für die Gemeinde Jerusalem's zu bewerkstelligen. Das andere Mal drängt ihn die Sorge um die Anfechtung der Gemeinde Thessalonich's, Einen abzuordnen, welcher ihm über ihre Haltung in solcher Lage Bericht gebe, den er aber dann zu seinem Troste durch den inzwischen wiedergekehrten Timotheus erhält. Wo bleibt da die Nachahmung? und wozu bedurfte, wer das Abweichende dichten konnte, des zweiten Briefs an die Korinther, um zu dem angeregt zu werden, was gleichartig ist? Besteht doch die Gleichartigkeit lediglich darin, daß der Apostel, das eine Mal, weil er nicht selbst kommen will, das andere Mal, weil er nicht selbst kommen kann, einen Andern gehen heißt, und daß er sich in beiden Fällen freut, wenn er gute Nachricht erhält.

Doch dieß führt uns auf die dritte Frage, ob es sich begreiflich machen läßt, daß und warum Jemand ein Schriftstück dieses Inhalts und dieser Fassung gedichtet habe. Es könnte ja freilich gedichtet sein aus Lust zu dichten und ohne sonderlichen Zweck. Aber diese Annahme würde natürlich den Beweis, daß es wirklich Dichtung ist, nicht verstärken, sondern fordern. Erscheint nun der anderweitige Beweis dafür unzureichend, so wird man einen Zweck aufzeigen müssen, zu welchem das Schriftstück wahrscheinlicher gedichtet, als von dem benannten Verfasser wirklich verfaßt worden sei. Als solcher Zweck wird denn auch im vorliegenden Falle bezeichnet, daß Bedenken und Fragen über die

Wiederkunft Christi beantwortet werden sollten, welche zu einer Zeit aufkamen, nachdem man schon länger vergeblich auf sie gewartet hatte[1]). Wir haben nun aber bereits gesehen, wie undenkbar es ist, daß man erst in späterer Zeit angefangen haben sollte, über das Wegsterben der Christen sich zu bekümmern. Und in Betreff des Zeitpunkts, in welchem die Wiederkunft Christi zu erwarten sei, kann man ja nicht sagen, daß die Leser belehrt werden sollten[2]). Er wird weder benannt, noch wird erklärt, daß oder warum man ihn nicht wissen könne, sondern es heißt nur, daß es genug sei, zu wissen, der Tag des Herrn werde kommen wie ein Dieb in der Nacht. Hat nun etwa die Frage nach dem Wann desselben erst in späterer Zeit entstehen, oder hat diese Antwort darauf erst in späterer Zeit gegeben werden können? Dazu kommt, daß beide Belehrungen nur eine so untergeordnete Stelle in dem Schriftstücke einnehmen. Was hätte doch den, welcher es um ihretwillen dichtete, bestimmen können, den Haupttheil desselben mit einem Inhalte zu erfüllen, welcher mit ihnen in gar keinem Zusammenhange steht? und zwar mit einem geschichtlichen Inhalte wie 2, 1 ff. ihn anzufüllen, welcher den Apostel in der Selbstvertheidigung gegen Verdächtigungen begriffen zeigt, oder wie 2, 17 ff., wo der Verfasser seine angebliche geschichtliche Quelle[3]), die Apostelgeschichte, verließe, um Paulus Dinge erzählen zu lassen, welche mit ihr unverträglich gefunden werden[4])? Wie sollte er nur auf den Gedanken gerathen sein, seiner Dichtung, wenn sie diesen Zweck hatte, ohne allen aus ihm begreiflichen Grund jene vermeintliche Copie des zweiten Briefs an die Korinther einzuverleiben und sich dadurch zu offenbarer Gefährdung seines Zwecks mit der Apostelgeschichte in Widerspruch zu setzen?

Ist hienach unbegreiflich, wie Jemand das uns vorliegende Schriftstück mit einem bestimmten und namentlich zu dem angegebenen Zwecke gedichtet haben sollte, so begreift sich desto besser, wodurch diejenigen, welche dieß heut zu Tage behaupten, zu ihrer

---

[1]) Baur in d. theol. Jahrbb. S. 165. [2]) ebendas. S. 164. [3]) Baur Paulus II. S. 97. [4]) Baur in d. theol. Jahrbb. S. 147.

Behauptung veranlaßt, ja genöthigt sind. Die eine Stelle, wo die christlichen Gemeinden Judäa's als ein Vorbild erscheinen, welchem gleich zu werden der Ruhm einer unter Verfolgung standhaften heidnischen Gemeinde sei, macht für Baur den ganzen Brief unannehmbar. Denn der Paulus, welchen er sich vorstellt, konnte über das Christenthum des Petrus, wie viel mehr über das der petrinischen Gemeinden nur ein verneinendes Urtheil fällen [1]), und nur die Hellenisten, nicht aber die Gemeinden Judäa's selbst, haben nach seiner Meinung, welche übrigens durch Gal. 1, 23 für ihn selbst widerlegt sein sollte, jüdische Verfolgung zu erleiden gehabt [2]). In beiderlei Hinsicht, somit aber über die gesammte Anfangsgeschichte des Christenthums, befindet er sich im Irrthume, wenn der erste Brief an die Thessalonicher ächt ist. Wir aber gehen mit der Gewißheit, daß er es ist, zur Untersuchung des zweiten über, erst von ihrem Ergebnisse die schlüßliche Entscheidung auch der andern Frage erwartend, ob er, wie wir bis jetzt glauben mußten, von den beiden Briefen, welche sich als Briefe des Paulus an die Gemeinde von Thessalonich geben, wirklich der zuerst geschriebene ist.

---

[1]) Baur d. Christenth. u. d. christl. K. in d. drei ersten Jahrhunderten S. 53. [2]) ebendas. S. 42.

Der zweite Brief Pauli an die Theſſalonicher.

Der zweite Brief Pauli an die Theſſalonicher.

Ueberſchrieben iſt dieſer zweite Brief an die Gemeinde Theſſalonich's eben ſo, wie der erſte; nur daß der Beiſatz zu τῇ ἐκκλησίᾳ Θεσσαλονικέων dieß Mal ἐν θεῷ πατρὶ ἡμῶν καὶ κυρίῳ Ἰησοῦ Χριστῷ lautet, und das Grußwort χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη dieß Mal wirklich die in der Ueberſchrift des erſten beanſtandete Näherbeſtimmung ἀπὸ θεοῦ πατρὸς ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ bei ſich hat. Ob das ἡμῶν der letztern dem Texte urſprünglich angehört, kann bei der Anſehnlichkeit der ihm entgegenſtehenden Zeugen allerdings fraglich ſein. Doch wird man keinen Falls ſo ſchlechthin ſagen dürfen, es ſei aus den ſonſt gewöhnlichen Briefanfängen des Apoſtels herübergenommen worden[1]), da es ſich in einigen nicht findet[2]); und ein erhebliches Zeugniß für ſeine Urſprünglichkeit möchte in dem Umſtande zu erkennen ſein, daß es ſich faſt allenthalben findet, wo dem Grußworte des erſten Briefs jene doch wohl aus dem des zweiten entnommene Näherbeſtimmung beigeſchrieben ſteht.

Welch Lob und welche Hoffnung die Gemeinde in ihrer Bedrängniß hat. 1, 3—12.

Nicht eine Verſicherung des Apoſtels, daß er und ſeine Gefährten Gotte um die Gemeinde allezeit dankſagen, bildet dieß Mal den Eingang, ſondern eine Bezeugung und Anerkennung ihrer Schuldigkeit, es zu thun. Der Anfang des erſten Briefs entſtammte dem Wunſche, die eigene Freudigkeit den Leſern mitzu-

[1]) ſo Lünemann. [2]) vgl. Gal. 1, 3; Tit. 1, 4; 2 Tim. 1, 2.

theilen; der jetzige dagegen deutet auf eine ruhigere Stimmung des Schreibenden, in welcher die Absicht vorwaltet, der Gemeinde keine Anerkennung zu versagen, die ihr zur Ermuthigung dienen kann. Daher fügt der Apostel auch hinzu *καθὼς ἄξιόν ἐστιν*, womit freilich nicht das Maß des schuldigen Danksagens bezeichnet sein soll, da dieß in *καθώς* nicht liegt[1]), aber ohne daß es deswegen eine bloße Wiederholung des *ὀφείλομεν* ist[2]). Mit der Anerkennung der persönlichen Schuldigkeit verknüpft sich die Anerkennung des Thatbestands, welcher das überhaupt fordert, was der Apostel für seine Person zu thun sich verpflichtet weiß. Bei dieser Auffassung ist es übrigens nicht nöthig, das folgende *ὅτι* mit *ἄξιόν ἐστιν* als dessen Begründung, statt mit *εὐχαριστεῖν* als Angabe seines Gegenstands zu verbinden[3]), was nicht in der Weise des Apostels[4]) und wohl überhaupt unnatürlich wäre: nur eingeschaltet ist die Anerkennung, daß solcher Thatbestand Dank gegen Gott überhaupt fordert, in die Anerkennung der persönlichen Verpflichtung des Schreibenden, dafür, daß solcher Thatbestand bei den Lesern sich findet, Gotte Dank zu sagen.

In der Weise, wie der Apostel diesen Thatbestand bezeichnet, gibt sich zu erkennen, daß er sie nicht zum ersten Male um ihren Glauben und ihre Liebe belobt: er würde sonst nicht von jenem sagen, *ὑπεραυξάνει*, und von dieser, *πλεονάζει*. Nicht blos ein Wachsthum ihres Glaubens, sondern daß er in einem über das zu erwartende Maß hinausgehenden Wachsthume begriffen ist, und nicht blos eine große, sondern eine noch immer mehr zunehmende Liebe hat er zu rühmen. Letzteres erinnert uns insonderheit an jenes *παρακαλοῦμεν δὲ περισσεύειν μᾶλλον* des ersten Briefs[5]), welcher Ermahnung die Gemeinde also nachkommt. Und nicht von der Gemeinde blos überhaupt, sondern von allen ihren einzelnen Gliedern kann er solche Liebe rühmen, indem er hinzufügt *ἑνὸς ἑκάστου* und damit sagt, wie ernstlich er das *πάντων ὑμῶν εἰς ἀλλήλους* meint. Es wird nämlich nicht angehen, den Genitiv

---

[1]) gegen Schott. [2]) so z. B. Pelt. [3]) so Lünemann, Ellicott. [4]) vgl. 1 Thess. 2, 13; 1 Kor. 1, 5; Röm. 1, 8. [5]) 4, 10.

πάντων ὑμῶν von εἷς ἕκαστος abhängen zu lassen[1]), da εἷς ἕκαστος ὑμῶν und πάντες ὑμεῖς eins und dasselbe ist; vielmehr wird hienach πάντων ὑμῶν als Apposition zu ἑνὸς ἑκάστου treten, indem die Liebe, deren stetiges Zunehmen gerühmt wird, zunächst als jedes Einzelnen Liebe und dann als die Liebe Aller gegen einander bezeichnet sein sollte.

Wie verpflichtet müssen sich die Stifter der Gemeinde zur Danksagung für dieses Wachsthum ihres Glaubens und ihrer Liebe Gotte gegenüber fühlen, da es so groß ist, daß sie nicht lassen können, in den Gemeinden Gottes sich ihrer zu berühmen! Denn diesen stärkern Ausdruck werden wir wählen müssen, um das sicherlich schon seiner Seltenheit wegen für die richtige Lesart zu achtende ἐγκαυχᾶσθαι wiederzugeben. Sie rühmen nicht blos mit Freuden, daß es in dieser Gemeinde so steht, sondern sie berühmen sich derselben als ihrer Gemeinde. Und zwar können sie es nicht lassen, sie thun es von selbst, unveranlaßt, wie das αὐτοὺς[2]) hinter ἡμᾶς besagt. Denn dieses αὐτούς kann weder in einem Gegensatze gegen Andere, welche die Gemeinde rühmen[3]), oder gegen die Gemeinde, die selbst von sich rühmen sollte, statt muthlos zu werden[4]), noch in einem etwa auf 1 Thess. 1, 8 bezüglichen Gegensatze gegen sonstiges Verhalten der jetzt Rühmenden, als welche dieß sonst nicht im Brauche hätten[5]), seine Erklärung finden. Der erste dieser Gegensätze müßte durch ein καί ausgedrückt sein, der zweite ist mit dem Beisatze ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως unverträglich, und der dritte würde anstatt αὐτούς eine adverbiale Näherbestimmung fordern.

Der Apostel beläßt aber das ἐν ὑμῖν ἐγκαυχᾶσθαι nicht in seiner Allgemeinheit, sondern gibt näher an, wovon sie insonderheit sagen, wenn sie sich der Gemeinde berühmen, davon nämlich, daß sie in ihren Verfolgungen und den Drangsalen, welche sie erträgt, so standhaft sei und Glauben halte. Denn ὑπὲρ τῆς ὑπομονῆς ὑμῶν καὶ πίστεως von εὐχαριστοῦμεν abhängig und dem mit

---

[1]) vgl. Luc. 4, 40; 16, 5; Akt. 2, 3; 17, 27; 21, 26; Eph. 4, 7; 1 Thess. 2, 11. [2]) vgl. Rost Gramm. S. 451. [3]) so z. B. Lünemann. [4]) so Chrysostomus. [5]) so z. B. de Wette.

ὅτι angefügten Satze nebengeordnet sein zu lassen[1]), geht um so weniger an, als bei der Verknüpfbarkeit des ὑπέρ mit καυχᾶσθαι[2]) entweder eine Fortführung jenes Satzes oder doch eine das ὑπέρ an ihn anknüpfende Partikel zu erwarten wäre. Einer Erläuterung bedarf übrigens auch bei der Verbindung des ὑπέρ mit ἐγκαυχᾶσθαι die Wiederkehr des Begriffs πίστις, und zwar einer annehmbarern, als daß ἐν πᾶσιν διωγμοῖς nur mit ὑπομονή, nicht mit πίστις zusammenhänge, und letzteres deshalb dem erstern unterzuordnen, für bloße Näherbestimmung desselben anzusehen sei[3]). Ist dieß offenbar unrichtig, so ist andererseits unnöthig, πίστις in anderm Sinne, als unmittelbar vorher, etwa in der Bedeutung „Treue" zu nehmen[4]), wofür man sich keinenfalls auf solche Stellen, wie Gal. 5, 22 und Tit. 2, 10 berufen darf, an denen das Wort von einem Verhalten gegen Menschen gebraucht steht. Der Apostel spricht ja nicht von einem Ausharren und Glauben der Leser überhaupt, wie es den Christen unter allen Umständen kennzeichnet, sondern von ihrem Ausharren und Glauben in den Verfolgungen und Drangsalen, welche sie zur Zeit zu erdulden haben; so daß man also weder sagen kann, in der vorher genannten πίστις sei die ὑπομονή eingeschlossen gewesen, noch die jetzige Nennung derselben sei eine Wiederholung[5]). Weil ihr Glauben und Lieben in solchem Wachsthume begriffen ist, drum wird ihnen weder zu schwer, was ihnen widerfährt, sondern sie halten darunter aus, noch werden sie dadurch irre im Glauben, sondern sie bleiben dessen, den sie nicht sehen, getrost und gewiß[6]); und dieß ist es denn, was der Apostel in den Gemeinden, welchen ihr Christenstand nicht so schwer gemacht wird, von ihnen rühmt. Was ihnen widerfährt, ist einerseits mit ἐν πᾶσιν τοῖς διωγμοῖς ὑμῶν, andererseits mit ἐν ταῖς θλίψεσιν αἷς ἀνέχεσθε ausgedrückt: es besteht also in Verfolgungen von allerlei Art, in welchen sie die Feindschaft ihrer Widersacher unmittelbar erleiden, und in den Bedrängnissen, welche diese Feindschaft mittelbar oder unmittelbar über sie bringt: wobei zu bemerken ist, daß die Attraktion

[1]) so Bengel. [2]) vgl. 2 Kor. 7, 14, 12, 5. [3]) so Pelt. [4]) so Lünemann. [5]) gegen de Wette u. A. [6]) vgl. 1 Petr. 1, 8.

εἰς ἀνέχεσθε nicht ſtatthaben würde[1]), wenn nicht ἀνέχεσθαι nach claſſiſchem Sprachgebrauche mit dem Akkuſativ conſtruirt gedacht wäre[2]); und daß ἀνέχεσθαι nicht ein blos leidentliches Erdulden iſt[3]), ſondern das Verhalten deſſen, der Etwas über ſich ergehen läßt.

Letzteres macht auch den Appoſitionsſatz ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ begreiflich, welcher natürlich nominativiſch gemeint iſt[4]) und nicht akkuſativiſch[5]), und deſſen grammatiſche Erklärung darauf beruht, daß er ſich als Prädikat zu einem Subjekte denken läßt, das in einem vorhergegangenen Satze beſteht. Für einen ſolchen Satz kann aber unmöglich die präpoſitionale Näherbeſtimmung zu ἐγκαυχᾶσθαι gelten, daß ἔνδειγμα ſein Subjekt an der ὑπομονή und πίστις hätte[6]); ſondern die Appoſition muß auf das zuletzt vorhergegangene ἀνέχεσθαι ſich beziehen[7]). Euer Aushalten der Drangſale, ſagt der Apoſtel, iſt ein Thatbeweis des gerechten Richtens Gottes. Denn Vorzeichen heißt ἔνδειγμα allerdings nicht[8]). Aber das gerechte Richten Gottes geſchieht zur Zeit in der Art, daß es erſt in ſeinem ſchlüßlichen Vollzuge offenbar wird[9]); und es iſt alſo das, worin ſich Gott als den erzeigt, welcher gerechtes Gericht hält, ſachlich eben doch eine Kundgabe der Gerechtigkeit ſeines Richtens, welche einſt offenbar werden wird. Der Gedanke iſt weſentlich derſelbe, wie an der auch hinſichtlich des Ausdrucks ſo nahe verwandten Stelle Phil. 1, 28. Wenn die Gläubigen in die Lage kommen, um ihres Glaubens willen Verfolgung der Ungläubigen auszuhalten, ſo ſieht man, daß Gott als ein gerechter Richter den Gegenſatz des Glaubens und des Unglaubens nicht unentſchieden laſſen will. Denn er läßt zu, daß die Ungläubigen Trübſal verhängen über die Gläubigen, und gibt dadurch den Gläubigen Gelegenheit, ihre Liebe ſeines Reiches und Wortes im ſtandhaften Ertragen der Trübſale zu beweiſen. Beides aber bringt eine Entſcheidung herbei, welche dem Glauben wie dem Unglauben ſeinen Lohn gibt. Und ſo kann ſich denn εἰς τὸ καταξιωθῆναι ὑμᾶς τῆς βασιλείας τοῦ

[1]) vgl. Winer Gramm. S. 154. [2]) gegen Lünemann. [3]) gegen Flatt. [4]) vgl. Roſt Gramm. S. 486; Winer Gramm. S. 496. [5]) gegen Buttmann Gramm. des neuteſt. Sprachgebr. S. 134. [6]) gegen Pelt, de Wette, Lünemann u. A. [7]) ſo Bengel [8]) vgl. Riggenbach. [9]) vgl. Röm. 2, 5.

θεοῦ, ὑπὲρ ἧς καὶ πάσχετε, und zwar nicht als Folgesatz[1]), sondern als Absichtssatz[2]), mit ἔνδειγμα τῆς δικαίας κρίσεως τοῦ θεοῦ verbinden, und braucht nicht über diesen das Folgende einleitenden Appositionssatz hinweg auf αἷς ἀνέχεσθε zurückbezogen zu werden[3]). Denn solcher Thatbeweis des gerechten Richtens Gottes zielt ja allerdings darauf ab, daß diejenigen seines Reichs gewürdigt werden, welche seinem Worte im Glauben gehorsam geworden sind. Da sie nicht nur gläubig verlangen nach seinem Reiche, sondern, wie das καί vor πάσχετε verstanden sein will, auch Leid sich anthun lassen um dasselbe, so gebührt ihnen um so viel mehr, die Seligkeit desselben zu empfangen: er wird es offenbaren, damit sie seiner genießen.

Auf diese Weise ist nun der Apostel von dem Ruhme, zu welchem ihnen in seinem Munde und bei den Gemeinden Gottes ihr Verhalten in der Drangsal gedeiht, zu dem Lohne übergegangen, welchen sie von Gott dafür zu erwarten haben; und er verbürgt ihnen jetzt diesen Lohn, indem er auf die Unmöglichkeit hinweist, daß er ihnen entstehen könne, und auf die Thatsache der Zukunft, welche ihn bringen wird: Ersteres, indem er fortfährt εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν, Letzteres, indem er ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ ἀπ' οὐρανοῦ μετ' ἀγγέλων δυνάμεως hinzufügt. Was er als Absicht jener Erweisung des gerechten Richtens Gottes bezeichnet hat, daß die Leser, welche jetzt um das Reich Gottes Leid ertragen, desselben gewürdigt werden und in den Besitz und Genuß desselben eintreten, das wird jetzt mit εἴπερ δίκαιον παρὰ θεῷ in der Art als etwas nach dem Wesen Gottes Selbstverständliches hingestellt, daß es die eine Seite der Vergeltung ausmacht, welche unmöglich ausbleiben kann. Es ist unmöglich, daß der gerechte Gott nicht Recht schaffen sollte zwischen den Drängern und den Bedrängten, daß er nicht einen Umschlag eintreten lassen sollte, durch welchen jene zu Bedrängten werden und diese zur Ruhe kommen. Eben weil zunächst nur dieser Umschlag ausgedrückt werden soll, bezeichnet der Apostel das, was Gott dem Gläubigen angedeihen läßt, mit ἀνταποδοῦναι ἄνεσιν[4]).

[1]) gegen de Wette, Lünemann u. A. [2]) vgl. Riggenbach. [3]) gegen Bengel u. A. [4]) vgl. Akt. 3, 19.

Der Beisatz μεθ' ἡμῶν aber erinnert die Leser daran, daß diejenigen, auf deren Wort gehört zu haben ihnen zu solcher Bedrängniß gediehen ist, selbst auch gleiche Drangsal erleiden und der gleichen Hoffnung sich getrösten: eine Erinnerung, welche hier eben so wenig überflüssig ist, als die ähnliche im ersten Briefe 3, 3 f. vorgekommene.

Aber nicht blos, daß Gott also vergelten wird, verbürgt der Apostel, sondern er weist auch darauf hin, wann und wie dieß geschehen wird, nämlich bei der Offenbarung des jetzt vor der Welt verborgenen Jesus, der im Himmel ist und also vom Himmel kommt, ein Engelheer mit ihm. So nämlich ist μετ' ἀγγέλων δυνάμεως gemeint, indem αὐτοῦ nicht hiemit, sondern mit dem Folgenden verbunden sein will, andern Falls es wohl μετὰ τῶν ἀγγέλων τῆς δυνάμεως αὐτοῦ heißen würde[1]), und nicht ἀγγέλων, sondern δυνάμεως von μετά abhängt. Denn mit der Regel, daß hinter einer Präposition Voranstellung des regierten Nomens vor das regierende dann unthunlich sei, wenn die Präposition mit sich bringt, daß letzteres wie ersteres im Genitiv steht[2]), hat es weder innerhalb[3]) noch außerhalb[4]) der neutestamentlichen Schriften seine Richtigkeit. Während aber der Ausdruck ἄγγελοι δυνάμεως sowohl mit als ohne αὐτοῦ etwas Befremdliches hat, begreift sich die Voranstellung des Genitivs ἀγγέλων aus der nachdrücklichen Gegensetzung der aus himmlischen Geistern bestehenden Heeresmacht[5]) gegen das, was irdischer und menschlicher Weise so heißt; und daß δύναμις im Sinne des hebräischen צְבָא dem neutestamentlichen Sprachgebrauche fremd sei[6]), ist weder richtig[7]), noch würde es, da der Sprachgebrauch der Septuaginta, vom classischen zu geschweigen, hiefür von gleichem Belange ist, irgend Etwas verfangen[8]).

Doch der entscheidendere Grund, αὐτοῦ nicht an μετ' ἀγγέλων

---

[1]) vgl. z. B. Matth. 16, 27 u. andererseits Hebr. 1, 3. [2]) Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 295. [3]) vgl. z. Gal. 3, 2; 2 Kor. 3, 18; Röm. 5, 16. 18. [4]) vgl. Thucyd. 1, 143, 2. [5]) vgl. Matth. 26, 53; Luc. 2, 13; Apokal. 19, 14. [6]) so Lünemann. [7]) vgl. Luc. 10, 19; Matth. 24, 29; Marc. 13, 25; Luc. 21, 26. [8]) vgl. Peschito u. Chrysostomus.

δυνάμεως anzuſchließen, dürfte ſich aus den Schwierigkeiten ergeben, welche ſonſt einem grammatiſch haltbaren und ſachlich angemeſſenen Verſtändniſſe des Folgenden im Wege ſtehen. Ob hier ἐν πυρὶ φλογός zu leſen iſt oder ἐν φλογὶ πυρός, könnte bei dem Gleichgewichte der Zeugen für das eine und das andere zweifelhaft ſcheinen: doch entſcheidet für erſteres, wie mir ſcheint[1]), der Umſtand, daß es dem claſſiſchen Sprachgebrauche fremdartig und auch in dem der Septuaginta ſelten iſt[2]). Die ohnehin nur grammatiſch mögliche, ſachlich aber unmögliche Verbindung von διδόντος mit πυρός fällt damit vollends hinweg. Aber auch an τοῦ κυρίου Ἰησοῦ kann διδόντος nicht angeſchloſſen ſein wollen. Denn zu überſetzen, als hieße es τοῦ διδόντος[3]), geht ſprachlich nicht an, und daß von der Offenbarung Jeſu geſagt ſei, ſie geſchehe, wenn er die Ungläubigen beſtraft, iſt ſachlich unbequem. Dazu kommt, daß ſich ἐν πυρὶ φλογός, zumal es dann an eine der wenigen Stellen, wo πῦρ φλογός vorkommt, an Sir. 45, 19 erinnert, leichter mit διδόντος ἐκδίκησιν verbindet[4]), als den Näherbeſtimmungen der Offenbarung Jeſu anfügt, wo man es zwiſchen ἀπ' οὐρανοῦ und μετ' ἀγγέλων δυνάμεως erwarten ſollte, und daß dieſe Verbindung außer Frage iſt, wenn mit αὐτοῦ ein auf Jeſum bezüglicher Participialſatz beginnt, welcher neben ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ eine ſelbſtſtändige Stelle einnimmt. Jener Umſchlag, welchen eintreten zu laſſen, in Gottes Augen ſicherlich eine Sache der Gerechtigkeit iſt, wird dann eintreten, wenn Jeſus mit flammendem Feuer Rache vollzieht an den Ungläubigen. Mit dieſer Offenbarung Jeſu zum Gerichte ihn eintreten, alſo den Drängern der Leſer Drangſal und ihnen ſelbſt Ausſpannung zu Theil werden zu laſſen, wird Gott für recht erkennen. Derer, welchen Jeſus bei ſeiner Offenbarung Rache angedeihen läßt, ſind zweierlei genannt. Denn es hat ſeine Richtigkeit, daß die Wiederholung des Artikels vor μὴ ὑπακούουσιν verbietet, unter denen, welche Gott nicht kennen, und denen, welche der Heilsbotſchaft nicht gehorchen, ſchlechtweg die einen und ſelben zu verſtehen[5]). Daß οἱ μὴ εἰδότες θεόν die Heiden ſind, das heißt,

[1]) ſo auch Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 346. [2]) vgl. Sirach 8, 10; 45, 19. [3]) ſo de Wette, Riggenbach. [4]) vgl. Peſchito. [5]) gegen Calvin, Pelt, de Wette, Olshauſen u. A.

die in ihrer unverantwortlichen Verkennung Gottes sich selbst überlassenen Menschen[1]), darüber kann kein Zweifel bestehen[2]). Daraus folgt aber nicht, daß οἱ μὴ ὑπακούοντες τῷ εὐαγγελίῳ die ungläubigen Juden sind[3]), oder auch nur, daß sie vorzugsweise gemeint sind[4]): die Bezeichnung umfaßt vielmehr in ihrer Weitschaft alle, ohne Unterschied ob Heiden oder Juden, denen die Heilsbotschaft verkündigt wird, ohne daß sie ihr den Gehorsam leisten, den sie fordert, das dargebotene Heil gläubig hinzunehmen[5]). Warum diese beiden Arten Straffälliger benannt werden, ergibt sich aus dem zwiefachen Gegensatze, in welchem die Leser zu ihnen stehen, als welche vormals zu denen gezählt haben, die Gott nicht kennen, nun aber der Strafe solcher Gottlosigkeit entnommen sind, und welche von denen verfolgt werden, die der Heilsbotschaft Jesu den Gehorsam weigern, dafür aber auch sehen sollen, wie deren Ungehorsam bei Jesu Offenbarung bestraft wird. Es kommt nicht darauf an, daß die beiden Arten Straffälliger einander ausschließen, sondern darauf, daß beide Arten von Straffälligkeit zusammen die ihrer Rache wartende Sünde ausmachen[6]).

Jesus ist es also, der solche Rache übt, eine Rache, vermöge deren über die Dränger der Leser Drangsal kommt und die Bedrängten zur Ruhe gelangen. Daß aber er es ist, der sie übt, läßt sich auch so wenden, daß denen, welche Gott nicht kennen und der Heilsbotschaft Jesu nicht gehorsamen, dieselbe Zukunft Jesu, welche zum Zwecke seiner Selbstverherrlichung an den Seinen erfolgt, zu ewigem Verderben gedeihe. Und so wendet es der Apostel, das innere Verhältniß beider Sätze zu einander durch das verknüpfende οἵτινες andeutend[7]), und macht also das Objekt des ersten Satzes zum Subjekte des zweiten, um zu betonen, daß die Beschaffenheit des Verhaltens es ist, welche denen, die der Herr Jesus strafen wird, seine Zukunft zu solchem Widerspiele dessen gedeihen läßt, worauf es bei den Seinen mit ihr abgesehen ist. Dem διδόναι ἐκδίκησιν des ersten Satzes entspricht das δίκην τίνειν des zweiten, so aber, daß δίκην Prädikat des Objekts wird,

[1]) vgl. Röm. 1, 18 ff.; Akt. 17, 27 ff. [2]) vgl. Gal. 4, 8; Eph. 2, 12. [3]) so z. B. Lünemann. [4]) so Bengel. [5]) vgl. Röm. 1, 5; 10, 16; 1 Petr. 2, 7. [6]) gegen Riggenbach. [7]) vgl. Ellicott.

welches Benennung der von Rechtswegen zu leistenden Buße ist, des Objekts ὄλεθρον αἰώνιον ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Denn so will verbunden sein, und nicht ist ἀπό von δίκην τίνειν abhängig[1]), womit auch der Vorwurf wegfällt, daß dieser präpositionale Beisatz zu dem Begriffe des τίνειν nicht passe[2]). Die Strafbuße, welche sie zahlen, besteht in dem, was ihnen widerfährt, nämlich darin, daß Verderben, in welchem sie für ewig verloren gehen, vom Angesichte des Herrn und von der Herrlichkeit seiner Stärke, seiner in ihrer Herrlichkeit erscheinenden Stärke her über sie kommt. An sich wäre denkbar, daß ἀπό in dem Sinne zu ὄλεθρος gehörte, wie φθείρεσθαι[3]) oder καταργεῖσθαι[4]) ἀπό τινος vorkommt[5]): ἀπόλλυσθαι ἀπό τινος könnte etwa heißen, von Einem hinweg, so daß man seiner verlustig wird, verloren gehen, während es allerdings sonst vielmehr die Bedeutung hat, Einem verloren gehen, so daß er dessen verlustig wird, was verloren geht[6]). Indeß würde dann schon ὄλεθρος weniger passen, als ἀπώλεια; vollends aber unthunlich wird jene Erklärung, wenn zu dem ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου, welches das Verderben als eine Hinwegschaffung von dem Angesichte des Herrn bezeichnete, hinzutritt καὶ ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ. Denn daß hier δόξα der Hauptbegriff und ἡ δόξα τῆς ἰσχύος αὐτοῦ die von der Stärke des Herrn geschaffene Herrlichkeit seiner Gläubigen sein sollte[7]), ist eine handgreifliche Unmöglichkeit. Von der Stärke des Herrn aber, wenn ἡ ἰσχὺς αὐτοῦ, wie vorher ὁ κύριος, der Hauptbegriff ist, hinwegzukommen, kann natürlich für keine Bezeichnung des Verderbens gelten, da sie der, den er verderbt, eben so wohl an sich erfährt, als der, den er verherrlicht[8]). Ihre Nennung begreift sich nur, wenn sie wirksam und also in diesem Zusammenhange das Verderben wirkend gedacht ist[9]). Wie Akt. 3, 19 von einer ἀνάψυξις ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου — denn so hat man auch dort zu verbinden —, so ist hier von einem ὄλεθρος ἀπὸ προσώπου τοῦ κυρίου gesagt; wobei πρόσωπον dazu dient, den

[1]) so z. B. Flatt, Pelt, Olshausen. [2]) gegen de Wette. [3]) 2 Kor. 11, 3. [4]) Gal. 5, 4. [5]) so z. B. Scholt, Lünemann, Bisping. [6]) Apokal. 18, 14. [7]) so Lünemann. [8]) gegen Riggenbach, Ellicott. [9]) vgl. Flatt u. de Wette z. d. St.

Herrn in seiner, dieß Mal feindlichen, Zugewendetheit, als den Bringer des Verderbens zu bezeichnen[1]). Ist es doch der in der Welt erscheinende Herr, von dem das Verderben kommt; weshalb es auch nicht blos heißt *ἀπὸ τῆς ἰσχύος*, sondern *ἀπὸ τῆς δόξης τῆς ἰσχύος αὐτοῦ*, indem damit seine Stärke in der Herrlichkeit ihrer Erscheinung bezeichnet wird.

Nur zu dieser Auffassung des *ἀπό* paßt nun auch der Anschluß *ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι ἐν τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ καὶ θαυμασθῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν*, indem sich durch ihn bestätigt, daß der Herr in seiner innerweltlichen Erscheinung und seiner damit gegebenen Wirksamkeit gemeint war. Sein Kommen bringt den Gottlosen und Ungläubigen Verderben für immer; der Zweck desselben aber ist, daß er zu einer Verherrlichung gelange, die sich an seinen Heiligen vollzieht, und an allen, die gläubig geworden, ein Gegenstand des Staunens werde. Im Ausdrucke[2]) liegt keineswegs unmittelbar, daß seine Heiligen verherrlicht, seine Gläubigen wunderselig werden[3]), indem er eben so wohl an seinen Feinden sich verherrlicht und eben so wohl durch sein Strafgericht die Welt zum Staunen bringt: womit auch schon die Mißdeutung beseitigt ist, als ob *ἐν* auf eine innerliche Selbstverherrlichung des Herrn mittelst Einwohnens ginge[4]). Welch ein *ἐνδοξάζεσθαι* und *θαυμάζεσθαι* gemeint ist, erhellt also vielmehr aus der Benennung derer, an welchen jenes sich vollbringt und letzteres zu Wege kommt; und so sind dann jene Ausdrücke doch geeignet, eine Vorstellung von dem zu geben, was ihnen damit geschieht, indem es ja seine, des Herrn Jesu, Herrlichkeit und Wunderbarkeit ist, die an ihnen zur Erscheinung kommen soll. Man hat wohl gemeint, zwischen *οἱ ἅγιοι αὐτοῦ*, wenn man dieß nicht gar verkehrter Weise auf die Engel deutete, und zwischen *πάντες οἱ πιστεύσαντες* einen ähnlichen Unterschied aufzeigen zu müssen, wie oben zwischen *οἱ μὴ εἰδότες θεόν* und *οἱ μὴ ὑπακούοντες τῷ εὐαγγελίῳ*, etwa so, daß unter den Ersteren die jüdischen, unter den Anderen die heidnischen Christen zu verstehen seien[5]). Daß dieß eine willkürliche

[1]) vgl. Jer. 4, 26 LXX. [2]) vgl. z. B. Exod. 14, 4 LXX. [3]) so de Wette, Lünemann. [4]) gegen Olshausen. [5]) so Bengel.

Unterscheidung ist, leuchtet von selbst ein; aber die Verschiedenheit der beiden Benennungen darum für gleichgültig zu halten, ist man doch nicht berechtigt, und mit der Bemerkung, es sei nur die Doppelheit des Verbums, welche mit sich bringe, daß auch das Objekt doppelt benannt werde, ist auch Nichts gethan, da die Verba ja unmittelbar mit einander verbunden sein könnten. Wir nehmen erstens wahr, daß die Verba und die Benennungen des Objekts einander entsprechen, wie Herrlichkeit und Heiligkeit, wie Schauen und Glauben. In der Herrlichkeit wird offenbar, was es um die von der Welt mißachtete Heiligkeit ist; und was wir geglaubt haben, ohne es zu sehen, das wird offenbar werden, daß es die Welt staunend an uns sieht. Zum Andern aber heißt es nach richtiger Lesart nicht πιστεύουσιν, und τοῖς πιστεύσασιν steht nicht ohne πᾶσιν. Dadurch ist gegenüber dem τοῖς ἁγίοις αὐτοῦ, welches blos von der alsdann in leiblichem Leben befindlichen Christenheit verstanden werden könnte, ausdrücklich betont, daß Jeder an dieser Verklärung der Gemeinde Theil haben wird, wer jemals gläubig geworden; was uns an 4, 13 ff. und 3, 13 des ersten Briefs erinnert.

Obgleich nun hier und in den zunächst vorhergegangenen Sätzen seit ἐν τῇ ἀποκαλύψει τοῦ κυρίου Ἰησοῦ von den Christen und ihren Widersachern ganz im Allgemeinen, ohne besondere Beziehung auf die Leser die Rede gewesen; so trägt man doch kein Bedenken, den folgenden Satz ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς mit oder ohne ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, im erstern Falle unmittelbar, im letzteren Falle zwischensätzlich, in dieses Gefüge miteinzuschließen. Die Zeitbestimmung ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ dem fraglichen Satze angehören zu lassen, ist jedenfalls ganz unthunlich. Man müßte, was auch wohl bei anderer Verbindung derselben geschehen ist[1]), ἐπιστεύθη als Futurum exaktum und im Sinne des Bestätigtwerdens fassen[2]). Ersteres geht nicht an, weil solche thatsächliche Bestätigung des apostolischen Zeugnisses dem Kommen Jesu, als in welchem sie erfolgt, nur gleichzeitig, nicht aber ihm vorausgehend gedacht sein könnte; und für die angenommene Be-

[1]) z. B. von Bengel. [2]) so z. B. Flatt; vgl. auch Ewald z. d. St.

deutung von πιστεύεσθαι läßt sich keinerlei Beweis beibringen[1]). Wenn man nun ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ von dem Satze, dem es nicht angehören kann, ablöst, so meint man es über ihn zurück mit ὅταν ἔλθῃ ἐνδοξασθῆναι verbinden zu müssen. Aber Sinn und Stellung des so sich ergebenden Zwischensatzes machen dieß unannehmbar. Man sagt, er solle die Gewißheit hervorheben, daß zu denen, welche geglaubt haben, auch die Leser gehören[2]). Allein dann könnte er als eine nebensächliche, blos erläuternde Bemerkung nur durch γάρ angeschlossen sein, und nicht durch ὅτι; und da vorher von den Lesern nicht, sondern von den Christen im Allgemeinen die Rede gewesen, so müßte es im Anschlusse an πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν etwa heißen, ἐν οἷς ἐστὲ καὶ ὑμεῖς[3]), oder dem ähnlich. Die bloße Aussage, daß des Apostels über sie hin ergangenes Zeugniß[4]) Glauben gefunden hat, diese durch kein καί zum Vorhergehenden in Beziehung gesetzte Aussage, die vermöge ihres passivischen Ausdrucks nicht einmal so gefaßt ist, daß gerade die Angeredeten als solche gerühmt werden, welche dem ergangenen Zeugnisse geglaubt haben, kann unmöglich leisten, was man sie leisten lassen will. Man müßte den fraglichen Satz, wenn er eine Grundangabe für Voraufgegangenes sein soll, seinen Anschließungspunkt da haben lassen, wo zuletzt von denen und zu denen geredet war, an die er sich wendet. Dieß ist aber unmöglich, da seit dem Satze ἀνταποδοῦναι τοῖς θλίβουσιν ὑμᾶς θλῖψιν καὶ ὑμῖν τοῖς θλιβομένοις ἄνεσιν μεθ' ἡμῶν alles Zwischenliegende im Anschlusse an ihn von dem endlichen Verderben der Ungläubigen überhaupt gehandelt hat, welches mit des Herrn Selbstverherrlichung an seinen Heiligen überhaupt eintreten wird. Eine so weite Rückbeziehung des ὅτι ist nicht denkbar. Was bleibt aber dann übrig, als in dem fraglichen Satze den Anfang einer ohne Bindemittel sich anschließenden neuen Periode zu sehen?

Man läßt sonst mit εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα eine neue Periode beginnen. Dann muß sich εἰς ὅ, da ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ mit ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς nicht verbunden werden kann, letzteres also Zwischensatz ist, auf das Kommen des Herrn zu

[1]) auch nicht Gen. 42, 20 LXX. [2]) so z. B. de Wette, Lünemann. [3]) vgl. Röm. 1, 6. [4]) vgl. Luc. 9, 5 mit Mark. 6, 11.

seiner Selbstverherrlichung an den Seinen beziehen, nur freilich nicht im Sinne von „weshalb“ [1]) oder „in welcher Hinsicht“ [2]), was es nicht heißen kann, sondern im Sinne der Abzielung [3]) oder der Richtung [4]) auf Etwas. Aber je auffallender hinter jener vermeintlichen Parenthese ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ nachgesetzt wäre, desto mehr sollte man erwarten, daß der Apostel mit εἰς ἣν fortführe statt mit εἰς ὅ. Ist dagegen ὅτι ἐπιστεύθη τὸ μαρτύριον ἡμῶν ἐφ' ὑμᾶς ein Vordersatz, so steht εἰς ὃ καὶ προσευχόμεθα πάντοτε περὶ ὑμῶν zwischensätzlich eingeschoben zwischen ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ und dem Satze, zu welchem diese nachdrucksvoll vorausgeschickte Zeitbestimmung gehört, und auf dessen Inhalt bezüglich εἰς ὃ nun ebenso bei προσευχόμεθα steht, wie 1 Thess. 3, 10 δεόμενοι ein εἰς mit substantivirtem Infinitiv bei sich hatte. Der Apostel wünscht nämlich den Lesern das, wovon er sagt, daß er darauf zielendes Gebet für sie fort und fort thue. Was an jenem Tage, dem Tage der Zukunft des Herrn ihnen geschehen, was Gott dann ihnen thun möge, diesen Wunsch spricht er aus, nachdem er ihn im Vordersatze damit begründet hat, daß sein Zeugniß, das er über sie hin hat ergehen lassen, Glauben gefunden hat, wornach sie ja zu denen gehören, an welchen seine Wunderbarkeit zu erzeigen der Herr kommen wird. Das erst hinter dem Zwischensatze eintretende ἵνα hat nämlich nichts, wovon es als Absichtspartikel abhänge, sondern es steht im Sinne eines Wunsches [5]) und um so viel leichter erst unmittelbar vor seinem Verbum [6]). Was diesen Wunsch selbst anlangt, so sagen die Einen, weil die Gemeinde schon berufen sei, so müsse ἀξιοῦν die Bedeutung haben „würdig machen“ [7]), die Anderen, weil ἀξιοῦν keine andere Bedeutung habe, als „für würdig erachten“, so müsse κλῆσις dieß Mal nicht der schon in der Vergangenheit liegende Akt der Berufung, sondern etwas Zukünftiges sein, nämlich das Gut, zu welchem berufen wird [8]). Aber beides ist gegen den Sprachgebrauch, indem man sich für letzteres vergeblich auf Phil. 3, 14 bezieht, wo βραβεῖον das nach

---

[1]) so z. B. Pelt. [2]) so Lünemann. [3]) vgl. de Wette. [4]) vgl. Ellicott. [5]) vgl. z. 1 Kor. 5, 3. [6]) vgl. Eph. 5, 33. [7]) so Olshausen. [8]) so z. B. Lünemann.

ἄνω κλῆσις benannte Gut ist[1]). Wir bedürfen auch weder der einen noch der andern Auskunft. Denn das vorausgeschickte ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, welches einerseits den Ton hat, wie ἐν δυνάμει andererseits, bestimmt die göttliche Berufung, welcher der Apostel die Leser gewürdigt[2]) zu sehen wünscht, im Gegensatze zu der schon durch sein Zeugniß an sie ergangenen, als die zukünftige, welche Apokal. 19, 9 gemeint ist und welche sich in dem Zurufe des Herrn Matth. 25, 34 darstellt. Für die zweite Hälfte des Wunsches ist vor allem zu bemerken[3]), daß πληροῦν nicht mit doppeltem Akkusativ verbunden werden kann und also ὑμᾶς nicht auch mit πληρώσῃ zusammengehört. Der Wunsch lautet also dahin, daß Gott, natürlich bei denen, welche die Fürbitte betrifft, allen guten Willen und alles in Glauben bestehende Thun machtweise zur Völligkeit bringe. Dem Sinne nach gehört nämlich πᾶσαν auch zu ἔργον πίστεως, welches sonst den Artikel nicht entbehren könnte. Um so weniger läßt sich dann εὐδοκίαν ἀγαθωσύνης von göttlichem Wollen verstehen[4]); was übrigens auch schon deshalb nicht angeht, weil der Gegensatz der göttlichen εὐδοκία und des menschlichen ἔργον ausgedrückt sein müßte, und weil sonst πληροῦν zu seinen beiden Objekten in einem wesentlich verschiedenen Verhältnisse stände, auf εὐδοκίαν bezüglich die Erfüllung des Verwirklichens, auf ἔργον πίστεως bezüglich ein Erfüllen im Sinne des Völligmachens bedeutend. Nur letzteres bedeutet es dagegen, wenn εὐδοκία ἀγαθωσύνης und ἔργον πίστεως sich zu einander verhalten, wie Wollen und Thun. In demselben Sinne nämlich, in welchem Paulus εὐδοκεῖν so häufig von menschlichem Wollen gebraucht, steht hier εὐδοκία als Bezeichnung einer durch den beigegebenen Genitiv nach ihrem Wesen näher bestimmten Gewilltheit zu etwas; ἀγαθωσύνη aber, durch seine Umgebung nicht wie Gal. 5, 22 auf das Verhalten gegen Menschen eingeschränkt, ist wie Röm. 15, 14 oder wie Eph. 5, 9, wo es neben δικαιοσύνη und ἀλήθεια steht, die sittliche Wesensbeschaffenheit des auf das Gute gerichteten Menschen. Alles Wollen nun, das in einer nach solcher Wesens-

[1]) vgl. Hebr. 3, 1 u. Meyer z. Phil. 3, 14. [2]) vgl. 1 Tim. 5, 17; Hebr. 3, 3; 10, 29. [3]) gegen Olshausen. [4]) so z. B. Bengel, Flatt, Pelt, Bisping.

beſchaffenheit des Wollenden gearteten Gewilltheit beſteht, und alles Thun oder Verhalten, welches des Glaubens Art hat und worin Glaube ſich erzeigt, ſoll Gott zur Völligkeit, zum Abſchluſſe bringen, ſo daß es nicht mehr im Werden ſteht, ſondern fertig iſt[1]). Und dieſen Abſchluß des geſammten Chriſtenlebens bezeichnet der Apoſtel mit ἐν δυνάμει als eine Machtübung Gottes. Wie könnte er auch, wenn er nicht eine göttliche Machtthat meinte, mit ὅπως, ſonach als etwas auf dieſe Weiſe[2]) zu Wege Kommendes, hinzufügen, daß es ſich um Verherrlichung des Namens Jeſu an ihnen und um ihre Verherrlichung in ſeinem Namen handle? Denn ἐν αὐτῷ muß der Wechſelbeziehung wegen, welche ſtattfindet, auf τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ[3]), nicht auf ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς gehen. Wenn an den Chriſten zur Erſcheinung kommt, was es um den Namen ihres Herrn iſt, nämlich daß er der Name iſt, welcher über jeden Namen hinausreicht[4]), ſo wird er an ihnen verherrlicht; und umgekehrt, wenn dieſes Namens Herrlichkeit vor der Welt offenbar wird, ſo gelangen damit auch ſie zur Herrlichkeit. Ein Wunſch aber, deſſen Erfüllung dieß mit ſich bringt, zielt nicht blos vorzüglich[5]), ſondern ſchlechthin auf die in Chriſti Wiederoffenbarung ſich vollbringende göttliche Machtthat, welche das innerliche Werden der Gemeinde abſchließt, und iſt weſentlich eins mit dem Wunſche, daß Gott die durch ſein Wort des apoſtoliſchen Zeugniſſes Berufenen auch desjenigen Rufs würdigen wolle, den er am Tage der Zukunft ſeines Sohnes ergehen läßt.

Daß es zu ſolcher Verklärung des Namens Jeſu an uns, zu ſolcher unſerer Verklärung in ſeinem Namen kommt, geſchieht übrigens, wie der Apoſtel am Schluſſe beifügt, um aller Mißdeutung des ἀξιοῦν oder ἀνταποδοῦναι zu begegnen, κατὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ἡμῶν καὶ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ, alſo nicht ſo, daß wir es uns, ſondern daß wir es der Gnade unſers Gottes und Herrn, Jeſu Chriſti, zu danken haben. Denn nicht Gott und Chriſtus ſind da neben einander, ſondern Chriſtus iſt unſer Gott und Herr

---

[1]) vgl. z. B. 2 Kor. 10, 6; Phil. 2, 2. [2]) vgl. Ellicott. [3]) vgl. Lünemann z. d. St. [4]) Phil. 2, 9. [5]) ſo Flatt.

genannt, da die Berufung auf Fälle, in denen κύριος Ἰησοῦς ohne Artikel steht, hier nicht gelten kann, wo das ihm vorstehende Subjekt den Artikel hat. Wie 2 Petr. 1, 11 ὁ κύριος ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός unser Herr und Heiland Jesus Christus ist, so 2 Petr. 1, 1, ὁ θεὸς ἡμῶν καὶ σωτὴρ Ἰησοῦς Χριστός unser Gott und Heiland Jesus Christus; und die Einrede, daß θεός niemals wie κύριος als unmittelbares Attribut mit Χριστός verbunden werde[1]), verfängt um des willen Nichts, weil Christus im Unterschiede von dem Vater, welcher sonst eben ihm, dem Menschensohne, gegenüber θεός ist, freilich nur in Verbindung damit, daß er unser Herr oder Heiland ist, auch unser Gott heißen kann; und Angesichts jenes ὁ κύριος μου καὶ ὁ θεός μου des Thomas wird sie ja ohnehin zu nichte[2]). Es begreift sich aber wohl, wie der Apostel gerade an der vorliegenden Stelle dazu gekommen ist, Jesum so zu benennen. Wie die Leser um des willen, weil Gott derer Gott ist, deren Zeugniß sie gläubig angenommen haben — denn ὁ θεὸς ἡμῶν ist dort die beglaubigte Lesart —, dessen gewiß sein dürfen, daß er sie an jenem Tage seines Rufes würdigen wird; so bedurfte es andererseits, um ihnen solches zuzuwenden, keines Geringern, als der Gnade desjenigen, dessen Namen seine Gläubigen so bekennen, daß sie ihn nicht blos ihren Herrn, sondern auch ihren Gott heißen.

So groß ist der, welchen die Gemeinde bekennt, und so Großes hat sie von seiner Gnade zu erwarten, nachdem sie das Zeugniß derer, welche ihn verkündigten, gläubig aufgenommen hat, und so herrlich wird ihr, wenn er erscheint, vergolten werden, daß sie für das alsdann zu offenbarende Reich Gottes derzeit leidet; während diejenigen, welche ihrer Erkenntniß ermangeln oder die Heilsbotschaft nicht annehmen und sie um ihres Bekenntnisses willen verfolgen, eben dann, bei der Offenbarung dieses Jesus von Gott die Strafe ewigen Verderbens empfangen werden. Wie sollte sie nun nicht bleiben in dem Glauben, zu welchem des Apostels Zeugniß sie bekehrt hat, und nicht geduldig über sich ergehen lassen, was ihr um desselben willen widerfährt?

---

[1]) s. Huther z. 2 Petr. 1, 1. [2]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 145 f.

Warnung vor aller Täuschung, als ob der Tag des Herrn schon da sei, und Erinnerung an den Menschen der Sünde, welcher zuvor kommen muß. 2, 1—8.

Aber nicht, um dieß ihr zu sagen, hat er einen Brief an sie gerichtet, sondern er sagt es ihr, nachdem er sich durch eine die Wiederoffenbarung Jesu betreffende Täuschung, welcher sie Gefahr läuft anheimzufallen, veranlaßt sieht, an sie zu schreiben. Und so geht er von der Aussicht auf das, was sie von Jesu Wiederoffenbarung zu erwarten hat, zu der Bitte über, welche er in Betreff derselben an sie zu stellen nöthig findet. Denn nur, um welchen Gegenstand es sich bei seiner Bitte handelt[1]), besagen die Worte *ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτόν*, deren zweiter Theil, im Ausdrucke an Matth. 24, 31 erinnernd, dadurch veranlaßt erscheint, daß er selbst in jener auf Jesu Wiederkunft bezüglichen Belehrung des ersten Briefs 4, 17 von einer Sammlung seiner Gläubigen zu ihm gesagt und dadurch der christlichen Hoffnung seiner Leser diese Gestalt gegeben hatte. Gerichtet aber ist seine Bitte darauf[2]), daß sie sich nicht leichtlich in eine der ruhigen Besinnung sie beraubende Erregung solcher Art bringen lassen sollen, wie sie aus dem Grunde eintritt, weil der Tag des Herrn da ist. Denn *ἐνέστηκεν* heißt nicht „er steht nahe bevor“[3]), auch nicht „er ist im Eintreten begriffen“[4]), sondern „er ist da“[5]). Daß der Tag des Herrn schon da sei und sein Anbruch nicht erst in einer Zukunft zu erwarten stehe, konnte in so fern geglaubt werden, als er mit einer Verfolgung seiner Gemeinde anheben sollte, um mit seiner Offenbarung zu ihrer Errettung zu schließen. Der Irrthum bestand dann wesentlich darin, daß die Verfolgung, welche die Gemeinde in Thessalonich erlitt, für diejenige angesehen wurde, welche des Herrn Wiederkunft sofort herbeiführe. Erschrecken konnte dieß die Leser freilich nicht, aber der Apostel sagt auch von keinem Schrecken. Denn nicht nur in dem Ausdrucke *σαλεύεσθαι ἀπὸ τοῦ νόος* liegt Nichts der Art, da er jede Gemüthserregung bezeichnen kann[6]), welche um die klare und ruhige Besinnung bringt, sondern auch *θροεῖσθαι* ist weitern Begriffs[7]), gleich dem ihm

[1]) vgl. z. B. 2 Kor. 1, 8. [2]) vgl. 1 Thess. 3, 10; 2 Thess. 1, 11. [3]) so z. B. Flatt. [4]) so Lünemann. [5]) vgl. Gal. 1, 4; 1 Kor. 3, 22 (auch 7, 26); Röm. 8, 38; Hebr. 9, 9; u. Bleek z. letztgenannter St. [6]) vgl. z. B. Judith 12, 16. [7]) vgl. Matth. 24, 6; Marc. 13, 7.

herkunftsverwandten θορυβεῖσθαι, und unterscheidet sich von σαλεύεσθαι nur wie der Gemüthsaufruhr des außer Fassung Gerathenen von der Gemüthserschütterung des haltlos Gewordenen. Das ὡς mit folgendem ὅτι bezeichnet dann das σαλεύεσθαι ἀπὸ τοῦ νοός und das θροεῖσθαι seiner Art nach als ein solches, wie es aus dem mit ὅτι eingeführten Grunde eintreten kann[1]), und nicht darf man übersetzen „als wenn“[2]), oder „wie daß“[3]): es ist dasselbe ὡς wie 1 Thess. 2, 7 vor ἐάν. Ταχέως aber steht dabei, um anzudeuten, daß die Ursache einer derartigen Aufregung eine gewichtigere sein müßte, als die bei ihnen denkbar und möglich oder auch wirklich vorhanden ist.

Man sieht nämlich an dem letzten der drei Stücke, welche der Apostel als solche benennt, durch die etwa eine so grundlose Aufregung hervorgerufen werden möchte, da dieses eine wenigstens nicht der Art ist, um ihm von selbst zu Sinne zu kommen, daß er wirklich Nachricht von dreierlei zu solcher Erregung der Gemeinde geeigneten Vorkommnissen erhalten haben muß, von Weissagungen und Vorträgen dieses Inhalts und von einem dahin lautenden Briefe, welcher vermeintlich oder angeblich von ihm und seinen Gehülfen herrührte. Besonders im Hinblicke auf V. 15, wo es heißt, ἐδιδάχθητε εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν, hat man, wie dort ἡμῶν, so hier ὡς δι' ἡμῶν auch zu διὰ λόγου gehörig erachtet. Allein dort ist der Fall so viel anders, als hier, daß wir getrost davon absehen und das Verhältniß des διὰ λόγου zu den anderen Gliedern der Reihe, welcher es angehört, lediglich aus der vorliegenden Stelle selbst bestimmen dürfen, wo ὡς δι' ἡμῶν offenbar zu διὰ πνεύματος nicht[4]), dann aber auch zu διὰ λόγου um so weniger gezogen sein will, je selbstverständlicher der Gegensatz διὰ λόγου und διὰ πνεύματος ist, ohne daß ersteres einer Näherbestimmung bedarf. Nach dem zu 1 Thess. 5, 19 Bemerkten ist πνεῦμα, welches neben λόγος und ἐπιστολή nur sachlich und nicht im Sinne von πνευματικός[5]) gemeint sein kann, eine Einzelerscheinung des in der Gemeinde waltenden Wundergeistes[6]),

[1]) so auch 2 Kor. 5, 19; 11, 21. [2]) so z. B. Pelt, de Wette, Lünemann.
[3]) so Winer Gramm. S. 574; Pelt, Olshausen z. d. St. [4]) vgl. Ellicott.
[5]) so noch Olshausen. [6]) vgl. 1 Kor. 14, 32.

welche in ihrer Aeußerung, hier also einem Worte der Weissagung, zu Tage tritt. Der Apostel nennt aber nicht das Wort, worin sie sich äußert, sondern sie selbst, weil das Wirksame und Bestimmende in solchem Falle dieß ist, daß Geist durch den Menschen redet und nicht der Mensch sein Eigenes. Hieraus erhellt auch der Gegensatz von πνεῦμα und λόγος. Wo letzteres keine anderweitige Näherbestimmung hat, wie τοῦ θεοῦ oder τῆς προφητείας, ist es Aeußerung des menschlichen Denkens, als welche es denn auch, nämlich als λόγος σοφίας oder γνώσεως, 1 Kor. 12, 8 dem προφητεύειν gegenüber steht. Ist es christliches Denken, welches zu seinem entsprechenden Ausdrucke kommt[1]), so wird ja freilich auch solche Rede dem Walten des Geistes Gottes in der Gemeinde verdankt; aber im Unterschiede von dem Weissagen, welches Rede des außer sich, des im Geiste Seienden ist, wirkt in solchem Falle das menschliche Wort als eigene Aeußerung des Selbstgedachten, und in diesem Sinne finden wir denn auch im vorliegenden Falle λόγος dem πνεῦμα gegenübergestellt[2]). Wäre dem nicht so, wollte vielmehr διὰ λόγου im Gegensatze zu δι' ἐπιστολῆς gefaßt und ὡς δι' ἡμῶν zu beidem gezogen sein, so müßte man erwarten, daß diese beiden Stücke nicht durch μήτε, sondern durch μηδέ unter sich verbunden wären, da sie zusammen einen Gegensatz zu διὰ πνεύματος bilden würden[3]). Statt dessen sprechen nicht unerhebliche Zeugnisse für ein διὰ πνεύματος und διὰ λόγου in dieser Weise verbindendes μηδέ. Aber auch ὡς δι' ἡμῶν würde es schwerlich heißen, wenn diese Näherbestimmung nicht blos zu δι' ἐπιστολῆς, sondern auch zu διὰ λόγου gehörte, indem sich die Wiederholung des διά statt eines bloßen ὡς ἡμῶν kaum anders erklären lassen dürfte, als aus dem Umstande, daß der Brief nicht nur dafür galt, vom Apostel herzurühren, sondern auch von ihm selbst an die Gemeinde gerichtet oder für sie bestimmt zu sein, und daß sich also die Gemeinde durch ihn selbst, wie er schriftlich zu ihnen redete, und nicht blos durch etwas, das er nur überhaupt geschrieben hatte, aufgeregt glaubte. Sollte ὡς δι' ἡμῶν auch zu

---

[1]) vgl. z. B. 1 Kor. 1, 5. [2]) so z. B. Ewald. [3]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 196.

διὰ λόγου gehören, so müßte man sich eine mündliche Aeußerung denken, welche nicht blos irgendwie zur Kenntniß gekommen war, sondern die er ihr vermeintlich oder angeblich selbst hatte zukommen lassen: eine Vorstellung, welche wenigstens in dem Briefe des Apostels keine solche Bestätigung findet, wie wir sie 3, 17 für die Thatsache haben, daß ein Brief in ihr aufgetaucht war, an welchem sie ein für sie bestimmtes schriftliches Wort desselben zu haben meinte.

Wenn es nicht wirklich geschehen wäre, daß ein Brief, für dessen Verfasser er galt, solche Aufregung zu verursachen diente, so würde er nicht darauf kommen, vor solcher Wirkung eines derartigen Briefs zu warnen. Aber nicht einen wirklich von ihm herrührenden Brief kann er meinen, der nur mißbraucht oder mißverstanden würde[1]). Denn von diesem seinen, und nicht von einem Briefe müßte er dann sagen, und nicht so schlechthin könnte er ihn neben den anderen beiden Stücken nennen, durch welche sie sich nicht täuschen lassen sollen, da er nicht, wie jene, an sich selbst, sondern erst vermöge Mißdeutung ein Täuschungsmittel wäre. Ob der Brief, auf welchen er zielt, unter seinem Namen verfaßt, oder namenlos, aber so, daß er für einen Brief des Paulus ausgegeben oder auch nur fälschlich dafür gehalten wurde, in Umlauf gekommen war, läßt sich aus den Worten nicht unmittelbar entnehmen, sondern nur, wenn anders das richtig ist, was wir über ὡς δι' ἡμῶν gesagt haben, daß er an die Gemeinde gerichtet war. Da aber der Apostel nur davor warnt, sich durch irgend eines der genannten Mittel in unbegründete Aufregung bringen und in Betreff des Tages Christi irren zu lassen, ohne daß er den Brief selbst und an sich als einen Betrug bezeichnet, und seine Entrüstung über solch böses Spiel, das man mit seinem Namen trieb, ausspricht; so wird nicht schlimmer davon zu denken sein, als über die Fälle, wo die Gemeinde διὰ πνεύματος oder διὰ λόγου betrogen wurde. Er scheint nur zu wissen, daß ein

---

[1]) gegen Kern in d. Tüb. Zeitschr. f. Th. 1839, H. 2 S. 149 f.; Reuß d. Geschichte der Entstehg der h. Schriften N. T. S. 69 u. A.

Brief an die Gemeinde in Umlauf gekommen ist, welcher dafür galt, von ihm an sie gerichtet zu sein.

Man könnte meinen, das ὅτι hinter ἐξαπατήσῃ solle den Inhalt der betrüglichen Rede bringen, vor welcher die Gemeinde gewarnt wird. Aber dazu paßt ἐὰν μή nicht, indem sie ja, wenn sie überhaupt des Abfalls und des Menschen der Sünde gedenken könnte, vielmehr dahin lauten müßte, der Tag des Herrn sei vorhanden, ohne daß der Abfall zuvor eingetreten und der Mensch der Sünde geoffenbart worden sei. Statt dessen lesen wir „es sei denn, daß der Abfall zuvor eingetreten und der Mensch der Sünde geoffenbart worden ist"; wozu kein anderer Nachsatz paßt, als daß ohne dieß der Tag des Herrn nicht vorhanden sein kann. Sonach begründet vielmehr ὅτι die vorhergegangene Warnung, sich auf keinerlei Weise täuschen zu lassen[1]), aber so, daß der damit angekündigte Hauptsatz ausbleibt, weil sich an den seinen Inhalt bedingenden Zwischensatz eine auf diesen bezügliche Erinnerung anschließt, welche den Faden der Rede abschneidet, ohne eine Möglichkeit seiner Wiederanknüpfung offen zu lassen. Der Apostel konnte ihn aber abschneiden, weil der Inhalt des eingeleiteten, nun aber ausbleibenden Hauptsatzes selbstverständlich war. Gegenüber dem Irrthume, als ob der Tag des Herrn schon da sei, galt es ja nur, zu sagen, was zuerst[2]), nämlich ehe er da sein kann, geschehen sein muß. Ein Zwiefaches nennt er, ohne das er nicht vorhanden sein kann: der Abfall muß eingetreten und der Mensch der Sünde geoffenbart sein. Und dieses Zwiefache benennt er in einer Weise, wie er nicht thun könnte, wenn den Lesern nicht beides schon bekannt wäre. Er sagt nicht, ein Abfall, sondern der Abfall, also der, von dem sie wissen, daß er kommen wird, muß zuvor erfolgt sein, und nicht, ein Mensch der Sünde, sondern der Mensch der Sünde, also der, von dem ihnen gesagt ist, muß zuvor geoffenbart worden sein. Und so erinnert er sie denn auch ausdrücklich daran, daß er selbst ihnen schon damals dieß gesagt hat, als er noch bei ihnen war.

Dann werden aber auch die Bezeichnungen, deren er sich

---

[1]) vgl. Kol. 2, 9. [2]) vgl. z. B. Marc. 9, 11; Matth. 5, 24.

bedient, an seine damalige Belehrung zu erinnern bestimmt und geeignet sein[1]); und erinnern sie uns an Danielisches, so wird sich auch seine mündliche Belehrung an die danielischen Offenbarungen angeschlossen und auf sie sich bezogen haben. Nun lesen wir Dan. 8, 23, der nachmals in der Person des Antiochus Epiphanes erschienene Feind des heiligen Gottesdienstes werde erstehen כְּהָתֵם הַפִּשְׁעִים, wenn die Abtrünnigen[2]) ihren Abfall — denn aus הַפִּשְׁעִים wird das Objekt zu הָתֵם entnommen sein wollen[3]) — zum Vollmaße bringen; und auch 8, 12 wird das an צָבָא תִּנָּתֵן עַל־הַתָּמִיד angeschlossene בְּפָשַׁע bedeuten, daß Heeresmacht in Verbindung mit Abtrünnigkeit wider den heiligen Gottesdienst in Bewegung gesetzt wird, daher im folgenden Verse das diese Vorgänge offenbarende Gesicht שִׁמֵּם וְהַפָּשַׁע הַתָּמִיד וְהַחָזוֹן, das Gesicht von dem Gottesdienste und dem Abfalle in ihrer Wüstheit, mit entsprechender Doppelbedeutung von שִׁמֵּם[4]), genannt ist. Desgleichen lesen wir Dan. 11, 30 von demselben Feinde der heiligen Ordnung יָבִן עַל־עֹזְבֵי בְרִית קֹדֶשׁ, und gleich darnach מֵרְשִׁיעֵי בְרִית יַחֲנִיף בַּחֲלַקּוֹת, wo diejenigen, welche die heilige Ordnung verlassen, als solche bezeichnet sind, welche sie in Gottlosigkeit verkehren, recht im Gegensatze zu den 12, 3 als מַצְדִּיקֵי הָרַבִּים Gerühmten. Endlich der Bericht von der Erfüllung des in diesen danielischen Offenbarungen Geweissagten beginnt 1 Makk. 1, 11 ff. mit der Erzählung, wie *ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθον ἐξ Ἰσραὴλ υἱοὶ παράνομοι*, und wie dieselben *ἀπέστησαν ἀπὸ διαθήκης ἁγίας*: ja selbst der nicht eben häufig vorkommende Ausdruck *ἡ ἀποστασία* begegnet dort 2, 15. So werden wir denn annehmen dürfen, daß der Apostel in Thessalonich gelehrt hatte, was dort als Erfüllung der danielischen Weissagung geschehen sei, ein Abfall von der heiligen Gemeinde Gottes, werde sich in der Christenheit wieder begeben und eine solche Zeit einleiten, wie Antiochus Epiphanes sie über das alttestamentliche Volk Gottes gebracht hat.

---

[1]) gegen Kern a. a. O. S. 152. [2]) vgl. Hävernick z. d. St. [3]) vgl. Hitzig z. d. St. [4]) vgl. Dan. 9, 27 und dazu m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 592 f.

Dann ist aber weiter unverkennbar, daß in seiner Belehrung die Erscheinung des Menschen der Sünde in einem gleichen Zusammenhange mit dem in Aussicht gestellten Abfalle gestanden hat, wie in den danielischen Offenbarungen oder in dem Berichte der Makkabäerbücher das Auftreten des Antiochus Epiphanes mit dem gleichzeitigen Abfalle von der alttestamentlichen Gottesordnung. Daher benennt er ihn auch mit denselben Ausdrücken, welche wir dort von jenem seleucidischen Fürsten gebraucht finden. Schon von den Bezeichnungen ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας läßt sich dieß sagen, sofern ihre gegensätzliche Verbindung, in welcher er das sonderlich genannt ist[1]), was von dem sündigen Menschen überhaupt gilt, nicht blos an die Stellen[2]), wo von jenem widergöttlichen Fürsten beides zugleich geweissagt wird, wie übel er thut und welch Verderben seiner wartet, sondern namentlich an seine gegensätzliche Bezeichnung als des מְשֹׁמֵם und שֹׁמֵם[3]) erinnert. Vollends aber, wenn der Apostel fortfährt, ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, wo das eine feindliche Richtung ausdrückende ἐπί nur eben so lose zu dem Begriffe des ὑπεραίρεσθαι als zu dem des ἀντικεῖσθαι paßt, und sonach kein Grund besteht, ὁ ἀντικείμενος für einen in sich abgeschlossenen Begriff zu achten[4]); so erinnert dieß einerseits an Dan. 8, 25, wo es von Antiochus heißt, עַל שַׂר שָׂרִים יַעֲמֹד, andererseits an Dan. 11, 36, wo von ihm gesagt ist, יִתְרוֹמֵם וְיִתְגַּדֵּל עַל־כָּל־אֵל וְעַל אֵל אֵלִים יְדַבֵּר נִפְלָאוֹת.

Nur der Beisatz ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσαι ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός, welcher besagt, bis zu welchem Grade der Mensch der Sünde und Sohn des Verderbens das sein wird, als was ihn die dritte Bezeichnung benennt — denn nicht Prädikat zu ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας und ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας[5]), sondern eine dritte Bezeichnung neben diesen ist ὁ ἀντικείμενος καὶ

---

[1]) vgl. Joh. 17, 12 u. ähnl. z. B. 1 Sam. 20, 31; vgl. auch Jes. 57, 4 LXX. aber nicht im Grundtexte. [2]) s. Dan. 8, 25; vgl. mit Sach. 11, 15—17. [3]) Dan. 9, 27; vgl. dazu d. oben angeführte Stelle aus m. W. d. Schriftbeweis. [4]) gegen de Wette, Lünemann. [5]) so z. B. de Wette.

ὑπεραιρόμενος —, hat weder in der auf Antiochus zielenden Weissagung seines Gleichen, noch in seiner sie erfüllenden Geschichte, da er den Tempel des wahrhaftigen Gottes nur in einen Tempel des olympischen Zeus umgewandelt hat; und auch über das geht er hinaus, was Jes. 14, 13 f. der König von Babel oder Ezech. 28, 2 der König von Tyrus von sich sagt, indem Letzterer sich nur einen Gott und seinen Sitz einen Götterstitz nennt, und Ersterer sich nur vermißt, dem Höchsten sich gleichzustellen und auf dem Götterberge seinen Thron zu haben, während der hier Genannte den Tempel des wahrhaftigen Gottes selbst zu seinem Thronsitze machen und also dessen Stelle einnehmen, gegenüber denen, welche ihn verehren, den Anspruch machen wird, an seiner Statt verehrt zu werden, ohne daß jedoch ἀποδεικνύντα ἑαυτόν mit folgendem ὅτι[1]) mehr besagen will, als daß er mit der That erklärt und kundthut, er, nämlich er im Gegensatze zum wahrhaftigen Gotte, sei selber Gott. Doch schließt sich der Ausdruck des Apostels an jene alttestamentlichen Stellen allerdings in einer Weise an, daß die Frage, ob unter dem Tempel Gottes der steinerne zu Jerusalem, der jetzige[2]) oder ein künftiger[3]), oder ob die christliche Kirche[4]) zu verstehen sei, zunächst unveranlaßt sein dürfte, sofern es ihm nicht darum zu thun ist, zu sagen, worin die Handlung jener Erklärung bestehen, sondern nur, wofür der Frevler sich erklären wird. Wir werden vergleichen dürfen, was der Herr dem Kaiphas antwortet, ἀπ' ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως: wie dort das Sitzen zur Rechten im Anschlusse an eine alttestamentliche Stelle die Theilhaberschaft der überweltlichen Hoheit und Gewalt dessen bedeutet, zu dessen Rechten er sitzen wird, so hier das Sitzen im Tempel Gottes den Anspruch, für die auf Erden Wohnenden Gott zu sein[5]). Daß sich der Apostel hiebei an die Forderung des Cajus Caligula erinnert habe, sein Bild in den

---

[1]) vgl. z. B. 1 Thess. 2, 1. [2]) s. z. B. de Wette, Lünemann z. d. St.; Kern a. a. O. S. 157; Döllinger Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegg S. 282. [3]) so z. B. Bengel, wie schon Irenäus 5, 25, 2. [4]) so z. B. Pelt, Olshausen, Bisping. [5]) vgl. Schott z. d. St.

Tempel Jerusalem's aufzunehmen, wenn auch nicht den Tempel nach ihm zu benennen[1]), bleibt immerhin möglich, ja wahrscheinlich.

Haben wir nun das Bisherige aus seiner Beziehung auf eben jene Reihe danielischer Offenbarungen verstanden, auf welche sich der Herr ausdrücklich bezogen hat, als er sprach, *ὅταν ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου ἑστὸς ἐν τόπῳ ἁγίῳ*; so sind wir auch für das Folgende darauf angewiesen, das Verständniß von dort zu erholen. Fährt doch der Apostel mit der Frage fort, *οὐ μνημονεύετε, ὅτι ἔτι ὢν πρὸς ὑμᾶς ταῦτα ἔλεγον ὑμῖν, καὶ νῦν τὸ κατέχον οἴδατε εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ*. Denn die Frage hinter *ὑμῖν* zu schließen, besteht bei der Gleichartigkeit der beiden Sätze *μνημονεύετε* und *οἴδατε* zunächst wenigstens kein Grund, es müßte denn sein, daß ihre Verbindung durch *καὶ νῦν* dazu nöthigte, die Frage auf den ersten derselben einzuschränken. Dieß wäre der Fall, wenn *καὶ νῦν* das „und nun" wäre, welches die Rede nicht blos zu etwas Anderm weiter[2]), sondern ihrem Schlußpunkte entgegenführt, für den das Vorhergehende Vorbereitung gewesen ist[3]). Aber dann müßte man erwarten, daß jetzt etwas folgte, worauf es bisher abgesehen gewesen, etwa eine Ermahnung, so, wie es sich aus der in Erinnerung gebrachten Belehrung ergibt, dem Tage des Herrn entgegenzusehen. Nun ist jedoch weder das unmittelbar durch *καὶ νῦν* Angeschlossene selbst dieser Art, da es vielmehr nur auch wieder ein den Lesern bereits beiwohnendes Wissen in Erinnerung bringt, noch dient dieser Satz zur Einleitung eines derartigen Abschlusses, indem vielmehr nur eine Erläuterung dessen folgt, wovon sie erinnert werden, daß sie es wissen. Das *νῦν* ist also nicht Bezeichnung eines Jetzt, das in der Rede eintritt, sondern eines Jetzt im Gegensatze entweder zu einem Früher oder zu einem Später, von welchem die Rede gewesen, zu einem Früher, wenn es sich auf die nächstvorhergegangene Erinnerung an das einst mündlich Gelehrte, zu einem Später, wenn es sich auf die Thatsache der Zukunft bezieht, welche den Inhalt jener

[1]) v. Döllinger a. a. O. S. 278; vgl. dagegen Ewald Geschichte des Volkes Isr. VI. S. 299. [2]) Matth. 24, 15. [3]) gegen de Wette u. Lünemann. [4]) vgl. z. B. Akt. 3, 17; 4, 29; 7, 34; 10, 5; 13, 11; 20, 22. 25.

Belehrung gebildet hat. Im erstern Falle kann das, wovon es heißt, daß die Leser es jetzt wissen, entweder mit dem zusammenfallen, woran sie eben erinnert worden waren, so daß καὶ νῦν nicht „und jetzt", sondern mit nachdrücklicher Betonung des νῦν „auch jetzt" zu übersetzen ist[1]); oder, da dieß hier offenbar nicht stattfindet, sondern zu etwas Anderm und Neuem übergegangen wird, so sollte man, wie auch wirklich übersetzt worden ist[2]), ein „auch" hinter καὶ νῦν erwarten, mag nun das Andere und Neue aus den gegenwärtigen Zeitumständen[3]) oder in Folge der bisherigen Darlegung[4]) den Lesern bekannt sein sollen. Es bleibt also nur übrig, was in einem von Zukünftigem handelnden Zusammenhange von vorn herein das Nächstliegende ist, das νῦν im Gegensatze zu der in Aussicht gestellten Thatsache der Zukunft, im Gegensatze zu ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ[5]) zu verstehen. Man braucht darum nicht zu sagen, es gehöre zu κατέχον und nicht zu οἴδατε[6]), wofür Röm. 5, 6 ein weder zureichendes noch bei der Zweifelhaftigkeit der Lesart gesichertes Beispiel ist; sondern im Gegensatze zu der Zukunft, wo der Mensch der Sünde erst geoffenbart werden soll, kennen die Leser das, was aufhält, in der Jetztzeit, weil es eben ein ihnen Gegenwärtiges ist. So gehört νῦν allerdings zu οἴδατε und nicht zu κατέχον. Den Menschen der Sünde wird man erst kennen, wenn er geoffenbart ist; aber das, was aufhält, damit er erst zu seiner Zeit geoffenbart werde, kennen die Leser jetzt. Hat es aber mit καὶ νῦν diese Bewandniß, so sind die beiden Sätze, der von einem Erinnern und der von einem Wissen der Leser handelnde, einander so gleichartig, daß sie der Schreibende als zwei durch καί verbundene Hälften einer Frage gemeint haben muß. Ihr erinnert euch ja, schreibt er, daß ich euch sagte, der Abfall und der Mensch der Sünde müsse zuerst kommen, ehe der Herr wieder offenbar wird, und kennet ja vermöge eben derselben Belehrung in der Gegenwart das den Eintritt dessen, was ihr als zukünftig vorherwißt, Aufhaltende.

[1]) so Schott. [2]) so Kern a. a. O. S. 162. [3]) so z. B. Kern S. 161. [4]) so z. B. Usteri Entwicklg des paul. Lehrbegr. S. 352 u. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 671. [5]) vgl. Riggenbach. [6]) so z. B. Olshausen, Bisping z. d. St., Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 258.

Und so sind wir denn sicherlich, um zu ermitteln, was die Leser unter τὸ κατέχον verstehen sollten, auf dieselben danielischen Offenbarungen angewiesen, auf welche sich die mündliche Belehrung des Apostels bezogen hatte. Ehe wir sie jedoch hiefür vergleichen, müssen wir uns der Wortbedeutung versichern, welche dieser Bezeichnung in diesem Zusammenhange eignet. Mit der Erklärung, welche sich auf die Behauptung stützt, κατέχειν heiße eigentlich besitzen oder beherrschen und habe in den neutestamentlichen, namentlich den paulinischen Schriften nur diese Bedeutung[1]), ist es kaum der Mühe werth sich ernstlich zu beschäftigen. Κατέχειν heißt niederhalten, entweder so, daß man Etwas unter sich oder in seiner Gewalt hat, oder so, daß man es nicht aufkommen, vorwärtskommen, sich es nicht auskommen läßt, und die letztere Bedeutung hat es Röm. 1, 18; Luc. 4, 42; Philem. 13; 1 Kor. 11, 2. Da nun von einem Besitzthume, man müßte denn etwa an den Tempel Gottes denken, welchen der Mensch der Sünde dereinst in Besitz nehmen werde, im Zusammenhange keine Rede gewesen ist, und die neutrale Bezeichnung auf Nichts weniger, als auf einen Inhaber oder Besitzer deutet; so besteht nicht die mindeste Versuchung, von derjenigen Bedeutung abzugehen, welche der ein ausgesprochenes Objekt von κατέχον entbehrlich machende Beisatz εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ an die Hand gibt. Denn die Zweckverbindung, in welche dieser Beisatz das κατέχειν mit der Offenbarung des in Aussicht stehenden Menschen der Sünde setzt, läßt keine andere Bedeutung des Verbums zu, als die des Aufhaltens und Zurückhaltens von solchem, das aufkommen will. Um so mehr ist dieß der Fall, je nachdrücklicher der Apostel das κατέχον als ein solches bezeichnet, welches dazu dient, daß der einst zu Offenbarende ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ geoffenbart werde. Denn ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ heißt nicht blos so schlechtweg „zu seiner Zeit", sondern betont die Zeit seiner Offenbarung, daß sie die seinige sein wird, im Gegensatze zur Jetztzeit, die es noch nicht ist.

Wenn wir uns nun jene danielischen Offenbarungen darauf

[1]) so Döllinger a. a. O. S. 286.

anſehen, ob die Leſer in ihnen von einem ſolchen κατέχειν Etwas geſchrieben finden konnten; ſo vergeſſen wir nicht, daß die dort etwa zu findende Aufhaltung im Zuſammenhange der Weiſſagung deſſen vorkommen muß, was in und durch Antiochus Epiphanes bereits zur Erfüllung gelangt iſt, und daß ſie ſich daher zur geſchichtlichen Erſcheinung dieſes Feindes des altteſtamentlichen Volkes Gottes nur gleichartig verhalten kann, wie diejenige, von welcher jetzt die Rede iſt, zur einſtigen Offenbarung des Menſchen der Sünde. Es ſind aber der Offenbarungen, welche auf Antiochus Epiphanes zielen, drei an der Zahl. Die erſte empfing der Seher im dritten Jahre Belſatzar's, und zwar wie jene, welche ihm im erſten Jahre dieſes Königs den ganzen Umfang der Zukunftsgeſchichte, ſofern ſie Geſchichte der Weltherrſchaften war, vor Augen geſtellt hatte, in einem Geſichte, welches ihm ohne Veranlaſſung von ſeiner Seite zu Theil ward. Die zweite dagegen empfing er als Erwiederung eines Gebets um Wiederbegnadung ſeines Volks, mit welchem er Gott angegangen hatte, weil ihm durch den Uebergang des Chaldäerreichs an den Meder Darius Jeremia's Weiſſagung, wie lange die heilige Stadt in Trümmern liegen ſolle, in Erinnerung gekommen war. Hatte ihn die erſte gelehrt, welch Unheil im Gefolge des Sturzes des Perſerreichs und des Aufkommens der griechiſchen Herrſchaft ein aus der letztern hervorgehender König über Gottes Volk und Heiligthum bringen werde; ſo lehrte ihn dagegen die andere, daß anſtatt der ſiebenzig Jahre, von denen Jeremia geſagt hatte, ſiebenzig ſiebentheilige Zeiten bis zur ſchlüßlichen Erfüllung der Verheißung Gottes zu rechnen ſeien, in deren Verlauf ſich das Unheil einfügt, welches jener König über Gottes Stadt und Heiligthum bringen wird. Endlich im dritten Jahre des Cyrus erhielt Daniel eine dritte Offenbarung in Erwiederung eines dreiwöchentlichen Trauergebets, mit welchem er dieſes Jahr begonnen hatte. Die Urſache ſeiner damaligen Trauer läßt ſich nur aus der Zeitbeſtimmung entnehmen, und dieſe erinnert an die Unterbrechung des Tempelbaues[1]). Denn nicht einmal die geringere Hoffnung, welche ihm die vorigen Offen-

[1]) vgl. Esr. 3, 8 mit 4, 5.

barungen noch an die Person des Cyrus zu knüpfen erlaubten, ging jetzt in Erfüllung: wie sollte er da nicht trauernd den Tagen entgegengehen und sie begehen, an denen sein Volk vordem das Gedächtniß seiner Erlösung aus Aegypten beim Heiligthume Jerusalem's gefeiert hatte? Da erschien ihm eine wunderbar mächtige Gestalt, nicht jener, den er in der ersten Offenbarung גַּבְרִיאֵל hatte nennen hören, und den er in dem Bringer der zweiten wiedererkannt hatte, sondern ein Gewaltigerer und Herrlicherer, und that ihm kund: sein Gebet sei schon gleich am ersten Tage seines dreiwöchentlichen Trauerns gehört worden, und auf sein Gebet geschehe es, daß nun er, der Erschienene, komme; aber der Fürst des Perserreichs habe ihm diese drei Wochen über entgegengestanden[1]), bis Michael, der obersten Fürsten einer, ihm zu Hülfe gekommen; worauf er dort, wo der Kampf stattgehabt und wo er das Feld behauptet hat, also zur Seite der Perserkönige geblieben, zu Daniel aber gekommen sei, ihm kundzuthun, was seinem Volke in der abschließenden Zukunft geschehen werde. Mit diesen Worten leitet er eine Vorhersagung ein, welche erstlich den Fortbestand des Perserreichs bis zum Höhepunkte seiner Macht verfolgt, dann auf das Emporkommen des Griechenreichs und dessen Viertheilung übergeht, hierauf den Ereignissen sich zuwendet, die sich zwischen zweien dieser vier Theile des Griechenreichs, einem südlichen und einem nördlichen, zutragen werden. So kommt sie auf den aus letzterm hervorgehenden Verstörer des Volks und Dienstes Gottes, und schließt endlich mit der Errettung des Volkes Daniel's aus der Drangsal dieser letzten Zeit, einer Drangsal, dergleichen nie gewesen, seit es Völker gibt, und mit der Auferstehung seiner Gerechten.

Was in der abschließenden Zukunft dem Volke Daniel's widerfahren werde, sollte er zu vernehmen bekommen, ohne daß man sagen darf, somit auch das, was sich bis dahin ereignen werde[2]). Vielmehr wird demnach alles diesseit jener Drangsalszeit und ihres Ausgangs Gelegene nur in dem Sinne kundgethan, um dasjenige, worauf die Vorhersagung eigentlich zielt, an die

[1]) vgl. Hitzig z. d. St. [2]) so v. Lengerke z. Dan. 10, 14.

Gegenwart, um welche Daniel trauerte, anzuschließen. Er soll wissen, wie lange sich jenes Unheil, von welchem ihm schon die beiden vorigen Offenbarungen gesagt hatten, in wechselvollen Zeitläuften weit über die Gegenwart, um die er trauert, hinauszögert, dann aber freilich nicht minder auch, welchen Ausgang es für sein Volk nimmt. Daher bevorwortet auch der Offenbarende seine Vorhersagung damit, daß er sagt: „Du weißt, zu welchem Zwecke ich zu dir gekommen bin? Jetzt werde ich zurückkehren zum Streiten mit dem Perserfürsten, und gehe ich hinweg, siehe so kommt der Griechenfürst. Aber ich werde dir das in Wahrheitsschrift Verzeichnete ansagen, und ist keiner, der mit mir wider jene sich setzt, außer Michael, euer Fürst, wie hinwieder ich es war, der im ersten Jahre des Meders Darius als Helfer und Schutzwehr ihm darstand". Um das Verständniß dieser Worte und der andern vorher schon einleitungsweise vorausgeschickten, von welchem die richtige Auffassung der damit angekündigten Offenbarung abhängt, ist es uns jetzt auch für unsern Zweck zu thun. Denn wenn irgendwo, so muß hier etwas zu finden sein, worauf der Apostel hingewiesen hat, als er von der Aufhaltung der in letzter Zeit eintretenden Erscheinung des Menschen der Sünde handelte.

Der Offenbarende sagt, הֲיָדַעְתָּ לָמָּה־בָּאתִי אֵלֶיךָ, und ruft dem Daniel damit ins Gedächtniß, daß er ihm als den Zweck seines Kommens bezeichnet hat, ihn wissen zu lassen, was seinem Volke in der abschließenden Zukunft, בְּאַחֲרִית הַיָּמִים, geschehen werde. Diese Rückerinnerung ist nicht müßig[1]), sondern geschieht um des willen, weil das Folgende, wo er dann sagt, er werde wieder zum Streite gegen den Perserfürsten zurückkehren, und wenn er von da weggehe, werde der Griechenfürst kommen, dem Daniel zu wissen gibt, daß jene abschließende Zukunft noch in der Ferne liegt. Denn sein Streit wider den Perserfürsten wird noch fortdauern, und zwar nicht eben kurze Zeit, wie dieß schon darin lag, daß er sagte, den Königen[2]), nicht dem Könige, der Perser sei er zur Seite geblieben; und der Perserfürst wird nicht der letzte sein, wider den er streitet, indem er sagt, darnach werde

[1]) gegen Hitzig z. d. St. [2]) vgl. Hävernick u. v. Lengerke z. Dan. 10, 13.

der Griechenfürst kommen, welchen er denn auch mit ersterm in der Art zusammenfaßt, daß er Michael als den einzigen bezeichnet, der sich zum Kampfe stellt עַל־אֵלֶּה. Und wiederum ist es kein sinnloser Zickzack, in welchem sich seine Rede fortbewegt[1]), wenn diese letztere Bemerkung erst auf das Versprechen folgt, das in einem Buche der Wahrheit Verzeichnete werde er dem Seher ansagen, sondern sie dient diesem Versprechen zu einer Verbürgung, indem die Gemeinschaft des Zusammenwirkens und gegenseitigen Helfens, welche zwischen dem Offenbarenden und dem Fürsten des Volkes Daniel's besteht, für seine Offenbarung Vertrauen zu erwecken geeignet ist. Hat doch Daniel schon einmal eine Offenbarung empfangen, welche ihm eben so in Folge hülfreichen Beistands, den der jetzt Erschienene damals dem Michael leistete, zu Theil geworden ist, wie ihm die jetzt angekündigte erst in Folge gleichen Beistands zu Theil wird, den umgekehrt Michael dem Erstern geleistet hat. Denn das לוֹ in 11, 1 auf Darius zu beziehen[2]), ist auch abgesehen von dem offenbar gegensätzlichen Verhältnisse dieses Verses zum vorhergehenden um so unmöglicher, je irriger es ist, die Zeitbestimmung בִּשְׁנַת אַחַת לְדָרְיָוֶשׁ הַמָּדִי so zu verstehen, als ob auf die in dem genannten Jahre geschehene Eroberung Babel's durch Cyrus hingewiesen würde[3]), mit welcher ja das hier gemeinte erste Jahr des Darius erst angefangen hat. Auf 9, 1 weist sie zurück und also auf Daniel's damalige Bekümmerniß um die auch unter dem medischen Beherrscher des Chaldäerreichs fortdauernde Verstörtheit Jerusalem's, auf eine Bekümmerniß, die sich zu dem Kampfe Michael's, in welchem ihm der Beistand des jetzt Erschienenen zu Gute kam, ganz eben so verhält, wie hier Daniel's dreiwöchentliche Gebetstrauer zu dem dreiwöchentlichen Streite des Letztern wider den Perserfürsten, in welchem ihm Michael's Beistand zum Siege verholfen hat. Um Jerusalem, die Stadt des Volkes, dessen Fürst Michael ist, trauerte Daniel damals; um Cyrus, welcher dem Volke Gottes nicht das wird, was er von ihm gehofft hatte, trauerte er jetzt: und beide Male begleitete sein Trauern ein Ringen in der Welt der Geister,

[1]) gegen Hitzig. [2]) so z. B. Hävernick. [3]) so auch v. Lengerke u. Hitzig.

dessen Ausgang die ihm zu Theil werdende Offenbarung zur Folge hatte.

Was ist dieß nun für ein Ringen, und in welchem Zusammenhange steht es mit dem Ringen des betenden Sehers? Die Grundbedingung für eine richtige Beantwortung dieser Frage ist die Anerkenntniß, daß unter dem שַׂר מַלְכוּת פָּרָס oder שַׂר פָּרָס und dem שַׂר יָוָן keine menschlichen Könige zu verstehen sind, wie denn 10, 13 neben dem Erstern und unterschieden von ihm מַלְכֵי פָּרָס vorkommen, sondern שָׂרִים in demselben Sinne, in welchem eben dort Michael אַחַת הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים oder 10, 21 שַׂרְכֶם oder 12, 1 הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ genannt wird[1]). Geister sind gemeint, welche in den auf einander folgenden Gestaltungen der Völkerweltmacht, dem persischen, dem griechischen Weltreiche, ihr Walten haben, wie Michael in dem israelitischen Volke; und wenn der dem Daniel Erschienene sagt, außer Michael nehme keiner Theil an seinem Widerstande gegen jene, so meint er, daß er der einzige Geist eines Volkes sei, der mit ihm wider die Geister stehe, welche den Weltherrschaft erstrebenden Völkern in der Richtung dieses ihres Strebens triebkräftig innewalten. Er selber aber, welcher dieß sagt, der Bestreiter jener Geister, wird sich dann zu dem Geiste des Volkes Gottes verhalten, wie sich die völkerweise lebende Menschheit, sofern ihr eine göttliche Ordnung einwohnt, welche durch Weltreiche gefährdet wird, zu dem durch eben dieselben Weltreiche in seiner heilsgeschichtlichen Besonderheit bedrohten Volke Gottes verhält. Das israelitische Volksthum mit seinem auf heilsgeschichtlichen Grundlagen beruhenden Rechte der Besonderheit hat auf Erden die Weltherrschaften zu Feinden, welche kein Recht der Besonderheit gelten lassen, und hat in dem Völkerthume Nichts für sich, als die auf göttlicher Naturordnung beruhende Rechtsverfassung des staatlichen Gemeinlebens. Was nun für das israelitische Volksthum Michael ist, das ist sein Verbündeter für das naturwüchsige Völkerthum: er durchwaltet es im Sinne seines gottgewollten

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 330 ff.

lenbeten Weltherrschaft, drängende Einwirkung anderer Geister bekämpft. Was nun dort in Bezug auf den Feind des alttestamentlichen Volkes Gottes gesagt ist, so jedoch, daß dessen Zeit unmittelbar in die Endzeit übergeht, das findet an der vorliegenden Stelle in entsprechender Weise seine Anwendung auf den hier in Aussicht gestellten Feind, der ja mit eben denselben Zügen, welche das Bild des erstern trägt, gezeichnet erscheint. Dort steht zwischen der Gegenwart und dem in Aussicht befindlichen Feinde noch ein Wechsel der Weltmacht, indem erst die griechische ihn bringen wird; und deshalb sagt der Geist, welchen wir als den Geist des in sittliche Rechtsordnung verfaßten Völkerthums erkannt haben, wenn er von da weggehe, wo er jetzt, den persischen Königen zur Seite, noch bleiben werde, dann komme noch erst der Geist des Griechenreichs, wider den er seinen Kampf fortzusetzen habe, bis endlich der Geist des Volkes Gottes sein Werk allein zu thun haben werde. Hier dagegen, wo von der Erscheinung des Feindes die Rede ist, welchem die Wiedererscheinung Christi ein Ende macht, ist das Weggehen dessen, der jenes Letzte des gegenwärtigen Weltlaufs zurückhält, das Ende seines Widerstands gegen die im Völkerthum wirksamen schlimmen Gewalten überhaupt. Daß sich diese Aufhaltung, die so lange währt, bis die Zeit vorhanden ist, welche dem angekündigten Menschen der Sünde gehört, vermöge dessen, daß sie Aufrechterhaltung der sittlichen Rechtsordnung ist, gar wohl dazu schickt, Aufhaltung des Eintritts jenes ἄνομος zu sein, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen[1]); und daß sie sich als Werk und Geschäft eines Geistes darstellt, dürfte für den, welcher die biblische Anschauung von dem Walten der Geister im Gedächtnisse hat, ebenfalls kein Bedenken haben[2]). Der Wechsel aber der Bezeichnungen τὸ κατέχον und ὁ κατέχων, welche letztere da eintritt, wo das Prädikat ein persönliches Subjekt fordert, erklärt sich bei dieser Auffassung von selbst.

Nicht so stellt es der Apostel dar, daß mit der Erscheinung

---

[1]) vgl. Baumgarten d. Apostelgesch. I. S. 609; Luthardt d. Lehre v. d. letzten Dingen S. 159 f. [2]) vgl. auch Riggenbach z. d. St.

jenes Menſchen der Sünde die Zeit, welche dem Aufhaltenden gegeben ſei, ein Ende habe, ſondern umgekehrt iſt es mit dem Thun des Letztern darauf abgeſehen, daß Erſterer zu der Zeit erſcheine, welche dann die ſeine iſt. So lange das, was zurückhält, da iſt, ſo lange iſt die Zeit nicht da, welche jenem gehören wird, und die Gegenwart iſt nur deshalb noch nicht die ſeine, weil das noch da iſt, was zurückhält. Auf dieſe Beſtimmung des Aufhaltenden, welche erſt nachträglich hinter *νῦν τὸ κατέχον οἶδατε* und dadurch um ſo nachdrücklicher benannt iſt, bezieht ſich der mit *γάρ* angeſchloſſene Satz, deſſen drei Theile *τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας* und *μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται* und *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος* ſich ſo zu einander verhalten, daß der erſte eine Beſchaffenheit der Gegenwart ausſagt, vermöge deren ſie die Zeit des Geſetzloſen werden könnte, der zweite eine Thatſache der Zukunft, von welcher allein es abhängt, daß ſie dazu werde, und der dritte eine unmittelbare Folge des Eintretens dieſer Thatſache. Mit dem *μόνον ἕως* des zweiten Theils hat es die gleiche Bewandniß, wie mit jenem *μόνον ἵνα* Gal. 2, 10, welche Stelle auch in der Beziehung der vorliegenden gleicht, daß dort das betonte Objekt des von *ἵνα* abhängigen Satzes eben ſo vor *ἵνα* gerückt und dem *μόνον* angefügt iſt, wie hier das betonte Subjekt zwiſchen *μόνον* und *ἕως* ſteht. Dort wird eine Forderung geſtellt, deren Nennung zu erkennen gibt, wie unbedingt im Uebrigen die Selbſtſtändigkeit des Heidenbekehrungswerks gemeint iſt, und hier wird ein Endpunkt der Gegenwart bezeichnet, deſſen Nennung zu erkennen gibt, wie ſehr ſie jetzt ſchon geeignet iſt, das zu ſein, was ſie alsdann werden wird. Der Schwerpunkt des Satzgefüges liegt alſo in ſeinem zweiten Theile, welcher das Verſchwinden des Aufhaltenden als das Einzige darſtellt, deſſen es bedarf, damit der Geſetzloſe geoffenbart werde, während der erſte Theil von der Gegenwart etwas ausſagt, was begreiflich macht, daß es nur deſſen bedarf.

Aber nicht *ἤδη γάρ*[1]) ſchreibt der Apoſtel, ſondern das Subjekt nimmt die erſte Stelle im Satze ein; wornach er alſo nicht

[1]) vgl. z. B. Matth. 3, 10; 1 Tim. 5, 15.

betonen will, daß schon die Gegenwart es ist, von welcher das Ausgesagte gilt, sondern daß dieses Subjekt es ist, von welchem schon jetzt gilt, was er von ihm aussagt. Sonach kann τὸ μυστήριον, welches um so stärker betont ist, als das mit ihm zusammengehörige τῆς ἀνομίας von ihm getrennt an letzter Stelle des Satzes steht, nicht für eine Einschränkung des letztern Begriffs gelten wollen, daß von der Gesetzlosigkeit, insoweit sie noch ein Geheimniß, etwas noch nicht zu Tage Getretenes ist, gesagt wäre, sie sei schon jetzt wirksam[1]: ein Satz, welcher auch sachlich befremden müßte, da ja die Gesetzlosigkeit vielmehr in dem Maße, als sie bereits in Wirksamkeit begriffen ist, aufgehört hätte, ein Geheimniß in diesem Sinne zu sein. Eben so wenig kann τῆς ἀνομίας blos epexegetischer Genitiv sein, welcher die Gesetzlosigkeit als das bezeichnete, was unter dem Geheimnisse verstanden wäre[2], da nicht der Widerstreit gegen die göttliche Ordnung der menschlichen Dinge ein Geheimniß ist oder heißen kann, sondern nur etwa eine gewisse Steigerung desselben, zu der es noch nicht gekommen ist, von der aber dann auch nicht gesagt wäre, sie stehe schon in Wirksamkeit. Denn so will ἐνεργεῖται übersetzt sein und nicht „sie beginnt sich zu regen“[3]. Am allerwenigsten endlich kann τὸ μυστήριον dazu dienen, das Wirken der ἀνομία in der Gegenwart als ein derzeit noch im Geheimen geschehendes zu bezeichnen[4], da es ja ein Bestandtheil des Subjekts ist und nicht des Prädikats. Mit der Betonung des Wortes verträgt sich nur, daß die Gesetzlosigkeit in einer Gesteigertheit gemeint ist, bei welcher es zwischen der Gegenwart und zwischen der Offenbarung des Gesetzlosen Nichts weiter bedarf, als daß der Aufhaltende aufhört, da zu sein und das zu thun, wornach er heißt. Es wird also allerdings vergleichbar sein, was Josephus von Antipater sagt, τὸν Ἀντιπάτρου βίον οὐκ ἄν ἁμάρτοι τις εἰπὼν κακίας μυστήριον[5]: ein ähnlicher Ausdruck, wie etwa βύθος ἀθεότητος, indem damit eine so weit über das gewöhnliche Maß hinausgehende Bösartig-

---

[1]) so namentlich Lünemann; vgl. auch Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 259. [2]) so z. B. de Wette. [3]) gegen Lünemann. [4]) so Kern S. 164. [5]) bell. Jud. 1, 24, 1.

keit gemeint ist, daß sie sich der Vorstellung eines sittlichen Menschen entzieht und ihm wie etwas Unbegreifliches, Undurchdenkbares vorsteht. Eben so meint Paulus eine Steigerung des Widerstreits gegen die sittliche Ordnung, welche über alle aus der gemeinen Sündhaftigkeit entnommene Vorstellung hinausliegt: das bis zur Unfaßlichkeit Aeußerste dessen sieht er schon gegenwärtig in Wirksamkeit, nicht aber innerhalb der Gemeinde Jesu, daß er etwa gar an ketzerische Lehren dächte[1]), auch nicht auf dem religiösen Gebiete außerhalb der Christenheit in jüdischer Befehdung des Christenthums oder heidnischer Zauberei[2]), sondern auf demjenigen Gebiete, welchem der Mensch der Sünde angehört, also Angesichts der Gräuel der damaligen Welthauptstadt und ihrer Cäsaren. Die gegensätzliche Beziehung des Begriffs μυστήριον zu dem des Offenbarwerdens ist übrigens durch obige Auffassung des erstern keineswegs ausgeschlossen[3]), indem jenes Vollmaß der Widersittlichkeit, wenn es auch bereits wirksam ist, sich auszuwirken, doch nur dadurch menschlich denkbar und faßbar wird, daß es sich in dem Menschen der Sünde verpersönlicht und also offenbart.

Ist aber die Gegenwart so beschaffen, daß das Geheimniß der Widersittlichkeit bereits in Wirksamkeit steht, so bedarf es ja keiner andern Thatsache der Zukunft, damit derjenige eintrete, mit welchem sie zum Schlusse kommt, als daß der zur Zeit ihn Zurückhaltende aufhöre, da zu sein, wo er das thut, wornach er heißt. Etwas Anderes bedeutet ἐκ μέσου γίγνεσθαι nicht, da es kein passivischer[4]), sondern ein neutraler Ausdruck ist, welcher eher besagt, daß er sich zurückzieht vom Schauplatze des Handelns oder der hier in Betracht kommenden Vorgänge[5]), als daß er gewaltsam entfernt wird[6]). Schon deshalb ist nicht daran zu denken, daß ὁ κατέχων Claudius, ὁ ἄνομος, womit dann τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας unmöglicher Weise für eins und dasselbe genommen wird, der nach Hinwegräumung des Erstern hervor-

[1]) so z. B. de Wette. [2]) gegen Böhmer in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. IV. 3. S. 425. [3]) gegen Riggenbach. [4]) vgl. 1 Kor. 5, 2; Kol. 2, 14. [5]) vgl. Plut. Tim. c. 5, comp. Nic. c. Cr. c. 2. [6]) gegen Olshausen.

tretende Nero sein sollte[1]): eine Erklärung, welche nur dann irgend in Betracht kommen könnte, wenn es umgekehrt hieße, der κατέχων werde nur noch so lange bleiben, bis der ἄνομος hervortrete. Es ist aber nicht gesagt, wie bald schon, noch auch wie spät erst Letzterer kommen, sondern nur, daß seine Offenbarung sofort erfolgen werde, sobald sich der Zurückhaltende dem Bereiche der weltgeschichtlichen Ereignisse entziehe und aufhöre, die ihm zuständige Wirksamkeit daselbst zu üben. Und hier will nun die sich aufdrängende Frage beantwortet sein, warum es von dem alsdann Erscheinenden, welcher eben so ὁ ἄνομος schlechthin im Unterschiede von den sonstigen ἀνόμοις genannt ist, wie oben ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας im Unterschiede von den sonstigen sündhaften Menschen, nun schon zum dritten Male heißt, er werde geoffenbart werden. Es reicht nicht aus, daß man anmerkt, der Apostel gebrauche diese Bezeichnung und nachher ebenso auch den Ausdruck παρουσία deshalb, weil er ihn in Parallele mit Christus denke[2]), indem sich ja aus der gegensätzlichen Gleichstellung seiner Person mit der Person Christi der Gebrauch einer Bezeichnung seines Erscheinens, welche nur das Hervortreten Christi aus seiner Verborgenheit in Gott zu bezeichnen geeignet wäre, weder begreifen noch rechtfertigen ließe. Eben so wenig läßt sich der Ausdruck daraus erklären, daß das Hervortreten des ἄνομος eins sei mit dem Hervortreten der jetzt noch als Geheimniß verschleierten ἀνομία[3]), indem hienach das Erscheinen des ἄνομος doch immer nur eine Offenbarung der ἀνομία, nicht aber Offenbarung seiner selbst heißen könnte. Endlich auch damit ist Nichts geholfen, daß man sagt, er sei der Antiochus Epiphanes der Weissagung, und deshalb heiße es von ihm, er werde geoffenbart werden, wofür man sich auf Mal. 3, 23 beruft[4]). An der in Vergleich genommenen Stelle ist ja kein Ausdruck für das Kommen des Vorausangekündigten gebraucht, welcher nicht von der zukünftigen Geburt eines Menschen gebraucht werden könnte; und daraus, daß

[1]) so Döllinger a. a. O. S. 286. [2]) so z. B. Lünemann z. d. St.; Kern a. a. O. S. 154. [3]) so Auberlen d. Proph. Daniel u. d. Offbarg Joh. S. 457. [4]) so Luthardt d. Lehre v. d. letzten Dingen S. 150; Riggenbach z. d. St.

der ἄνομος geweissagt, oder daß die paulinische Vorausankündigung desselben eine Wiederaufnahme der Weissagung von Antiochus Epiphanes ist, begreift man noch nicht, warum die Erscheinung eines diesem Fürsten der Vergangenheit gegenbildlich entsprechenden Menschen der Zukunft eine Offenbarung des Geweissagten heißen solle. Viel thunlicher wäre es, die fragliche Ausdrucksweise daraus zu erklären, daß der Apostel den in Aussicht stehenden Feind aller sittlichen Ordnung in einem Menschen der Gegenwart schon vorhanden und nur noch nicht als solchen geoffenbart denke; wie dieß etwa der Fall wäre, wenn er den Nachfolger des Claudius meinte. Allein da wir unter dem μυστήριον τῆς ἀνομίας nicht den ἄνομος selbst verstehen konnten[1]), so müßte befremden, daß er nur von jenem sagt, es stehe schon jetzt in Wirksamkeit, und nicht von diesem, er sei schon in der Welt, da er doch zu erkennen geben will, was allein erforderlich sei, damit es zur Offenbarung des ἄνομος komme. Man müßte also jene Erklärung etwa so wenden, daß man sagte, der Apostel gebrauche den fraglichen Ausdruck deshalb, weil er sich den Augenblick denke, wo der alsdann vorhandene Mensch der Sünde als der, welcher er ist, enthüllt wird und zu Tage tritt: ein Gebrauch von ἀποκαλύπτεσθαι, welcher an Röm. 8, 19 erinnerte. Allein was dreimal als seine Offenbarung bezeichnet war, heißt gleich hernach seine παρουσία; und so gewiß letzteres in keinem andern Sinne gemeint ist, als in welchem es unmittelbar vorher von dem Kommen Christi gebraucht war[2]), so gewiß gilt ein Gleiches gegenüber 1, 7 auch von ἀποκάλυψις: wornach also seine Offenbarung ein Erscheinen in der Welt und hinwieder sein Erscheinen in der Welt eine Offenbarung und nicht etwa das eine vom andern so zu unterscheiden ist, daß das eine sein Kommen in die Welt bedeutet, das andere dagegen seine erst im Verlaufe seines Daseins erfolgende Selbstenthüllung[3]). Wie Christus aus der Ueberweltlichkeit seines jetzigen Lebens bei Gott in die Welt eintritt, ähnlich muß sich der Apostel den Eintritt des ἄνομος in die Welt denken, mag man dieß nun begreiflich finden oder nicht. Mir selbst ist es nicht nur nicht begreiflich,

[1]) wie Olshausen. [2]) gegen Auberlen a. a. O. [3]) gegen Riggenbach.

der Griechenfürſt kommen, welchen er denn auch mit erſterm in der Art zuſammenfaßt, daß er Michael als den einzigen bezeichnet, der ſich zum Kampfe ſtellt עַל־אֵלֶּה. Und wiederum iſt es kein ſinnloſer Zickzack, in welchem ſich ſeine Rede fortbewegt[1]), wenn dieſe letztere Bemerkung erſt auf das Verſprechen folgt, das in einem Buche der Wahrheit Verzeichnete werde er dem Seher anſagen, ſondern ſie dient dieſem Verſprechen zu einer Verbürgung, indem die Gemeinſchaft des Zuſammenwirkens und gegenſeitigen Helfens, welche zwiſchen dem Offenbarenden und dem Fürſten des Volkes Daniel's beſteht, für ſeine Offenbarung Vertrauen zu erwecken geeignet iſt. Hat doch Daniel ſchon einmal eine Offenbarung empfangen, welche ihm eben ſo in Folge hülfreichen Beiſtands, den der jetzt Erſchienene damals dem Michael leiſtete, zu Theil geworden iſt, wie ihm die jetzt angekündigte erſt in Folge gleichen Beiſtands zu Theil wird, den umgekehrt Michael dem Erſtern geleiſtet hat. Denn das לִי in 11, 1 auf Darius zu beziehen[2]), iſt auch abgeſehen von dem offenbar gegenſätzlichen Verhältniſſe dieſes Verſes zum vorhergehenden um ſo unmöglicher, je irriger es iſt, die Zeitbeſtimmung בִּשְׁנַת אַחַת לְדָרְיָוֶשׁ הַמָּדִי ſo zu verſtehen, als ob auf die in dem genannten Jahre geſchehene Eroberung Babel's durch Cyrus hingewieſen würde[3]), mit welcher ja das hier gemeinte erſte Jahr des Darius erſt angefangen hat. Auf 9, 1 weiſt ſie zurück und alſo auf Daniel's damalige Bekümmerniß um die auch unter dem mediſchen Beherrſcher des Chaldäerreichs fortdauernde Verſtörtheit Jeruſalem's, auf eine Bekümmerniß, die ſich zu dem Kampfe Michael's, in welchem ihm der Beiſtand des jetzt Erſchienenen zu Gute kam, ganz eben ſo verhält, wie hier Daniel's dreiwöchentliche Gebetstrauer zu dem dreiwöchentlichen Streite des Letztern wider den Perſerfürſten, in welchem ihm Michael's Beiſtand zum Siege verholfen hat. Um Jeruſalem, die Stadt des Volkes, deſſen Fürſt Michael iſt, trauerte Daniel damals; um Cyrus, welcher dem Volke Gottes nicht das wird, was er von ihm gehofft hatte, trauerte er jetzt: und beide Male begleitete ſein Trauern ein Ringen in der Welt der Geiſter,

[1]) gegen Hitzig. [2]) ſo z. B. Hävernick. [3]) ſo auch v. Lengerke u. Hitzig.

dessen Ausgang die ihm zu Theil werdende Offenbarung zur Folge hatte.

Was ist dieß nun für ein Ringen, und in welchem Zusammenhange steht es mit dem Ringen des betenden Sehers? Die Grundbedingung für eine richtige Beantwortung dieser Frage ist die Anerkenntniß, daß unter dem שַׂר מַלְכוּת פָּרָס oder שַׂר פָּרָס und dem שַׂר יָוָן keine menschlichen Könige zu verstehen sind, wie denn 10, 13 neben dem Erstern und unterschieden von ihm מַלְכֵי פָּרָס vorkommen, sondern שָׂרִים in demselben Sinne, in welchem eben dort Michael אַחַת הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים oder 10, 21 שַׂרְכֶם oder 12, 1 הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ genannt wird[1]). Geister sind gemeint, welche in den auf einander folgenden Gestaltungen der Völkerweltmacht, dem persischen, dem griechischen Weltreiche, ihr Walten haben, wie Michael in dem israelitischen Volke; und wenn der dem Daniel Erschienene sagt, außer Michael nehme keiner Theil an seinem Widerstande gegen jene, so meint er, daß er der einzige Geist eines Volkes sei, der mit ihm wider die Geister stehe, welche den Weltherrschaft erstrebenden Völkern in der Richtung dieses ihres Strebens triebkräftig innewalten. Er selber aber, welcher dieß sagt, der Bestreiter jener Geister, wird sich dann zu dem Geiste des Volkes Gottes verhalten, wie sich die völkerweise lebende Menschheit, sofern ihr eine göttliche Ordnung einwohnt, welche durch Weltreiche gefährdet wird, zu dem durch eben dieselben Weltreiche in seiner heilsgeschichtlichen Besonderheit bedrohten Volke Gottes verhält. Das israelitische Volksthum mit seinem auf heilsgeschichtlichen Grundlagen beruhenden Rechte der Besonderheit hat auf Erden die Weltherrschaften zu Feinden, welche kein Recht der Besonderheit gelten lassen, und hat in dem Völkerthume Nichts für sich, als die auf göttlicher Naturordnung beruhende Rechtsverfassung des staatlichen Gemeinlebens. Was nun für das israelitische Volksthum Michael ist, das ist sein Verbündeter für das naturwüchsige Völkerthum: er durchwaltet es im Sinne seines gottgewollten

[1]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 330 ff.

Ursprungs, bei dem es bewahrend, was die staatliche Gemeinschaft zu einer göttlichen Ordnung macht. Beide zusammen aber stehen vermöge der Gleichartigkeit und des Zusammenhangs ihrer Aufgabe den geistigen Mächten entgegen, welche je und je dahin wirken, das Völkerleben um die mannigfaltige Rechtsordnung, an der es seine Sittlichkeit hat, und in eine auf Gewalt und Willkür beruhende Einheit zu bringen, und welchen in diesem Trachten zu Statten kommt, daß die Völker keine sittliche Kraft haben, der Richtung auf Herstellung eines Weltreichs zu widerstehen, oder was eben dasselbe in der unsichtbaren Welt ist, daß die Geister des Völkerthums nicht dazu angethan sind, einem Fürsten des Perserreichs oder des Griechenreichs Widerpart zu halten.

Hieraus erklärt es sich, daß Michael in der Zeit, als Daniel um die nach dem Untergange des chaldäischen Königshauses fortdauernde Verstörtheit Jerusalem's bekümmert war, einer Beihülfe dieses Geistes des in die sittliche Rechtsordnung verfaßten Völkerthums bedurft hat. Wenn nämlich die in das Erbe des Hauses Nebukadnezar's eingetretene Herrschaft die Bahn einschlug, welche zur Herstellung eines auf Gewalt und Willkür gegründeten Weltreichs führt, so blieb Jerusalem in seinen Trümmern und Jeremia's Verheißung unerfüllt. Die Gegenwirkung jenes Geistes wider den Geist, welcher die neue Macht auf solche Bahn drängte, wird uns in dem Verhalten des Darius gegen Daniel erkennbar; und die Offenbarung, welche Letzterer empfing, und welche ihm eine Wiedererbauung Jerusalem's nicht blos am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs, sondern auch schon in nächster Zukunft in Aussicht stellte, beruhte auf dem damaligen Obsiegen Michael's. Eine gleiche Bewandniß hat es mit der Beihülfe Michael's, welche jetzt im dritten Jahre des Cyrus umgekehrt der Geist bedurfte, dessen Wirken auf Erhaltung der sittlichen Rechtsordnung des Völkerthums gerichtet war. In der Gefahr, welche für die persische Herrschaft bestand, auf jene verderbliche, das Ende des rechtlich geordneten Völkerthums rasch herbeibringende Bahn zu gerathen, kam ihm die Mitwirkung des Geistes zu Statten, welcher auf Cyrus mittelst der Anerkennung, die der Gott Israel's bei ihm gefunden hatte, zu wirken vermochte; und es bedurfte dieses

Zusammenwirkens, um das Ergebniß herbeizuführen, daß der Geist des in sittliche Rechtsordnung gefaßten Völkerthums den persischen Königen zur Seite blieb, anstatt dem Geiste das Feld zu räumen, welcher in dem Perserreiche als einer mit jener Rechtsordnung in Widerstreit befindlichen Weltmacht sein Wesen hatte. Ohne dieses Ergebniß würde die Offenbarung nicht an Daniel gelangt sein, welche einen Fortbestand der persischen Herrschaft zunächst, den Feind aber des heiligen Volks erst in ferner Zeit und erst im Verlaufe der Geschichte einer andern, der griechischen Weltmacht in Aussicht stellt: wie denn für die Zeit, welche mit diesem Feinde eintritt, von einem fernern Zusammenwirken Michael's und des Offenbarers dieser Dinge keine Rede mehr, sondern von Ersterm allein gesagt ist, daß er alsdann das Volk Daniel's vertreten und ihm dazu verhelfen werde, die Drangsal jener Endzeit zu überstehen. Es ist wie im Buche Hiob. Wie dort in einer Dichtung Vorgänge der übersinnlichen Welt den Hintergrund dessen bilden, was auf Erden geschieht, ebenso hier in einer Kundgebung geschichtlicher Wirklichkeit. Wo wir nur von geistigen Einflüssen sprechen würden, welche sich in den Gemüthern der Herrschenden durchkreuzen und bekämpfen, da wird hier ein Kampf in der Geisterwelt enthüllt, welcher sich in diesen geistigen Einflüssen vollbringt. Und so wird namentlich von einem Geisterkampfe und seinem Ausgange gesagt, anstatt von Vorgängen im Gemüthe des Cyrus, deren mit Daniel's Gebetstrauer gleichzeitiger Verlauf erst zu einem Ergebnisse geführt haben mußte, ehe der Seher die ihm zugedachte, mit der Kundmachung dieses Ergebnisses selbst anhebende Offenbarung empfing[1]).

Für die pauliniſche Stelle aber, die uns zu dieser unvermeidlich ausführlichen Erörterung veranlaßt hat, ist die Thatsache von Belang, die uns durch dieselbe feststeht, daß die Schrift, auf welche Paulus die Gemeinde Thessalonich's hingewiesen hatte, das Fortschreiten der Weltmacht zur vollendeten Feindschaft wider das Volk und den heiligen Dienst Gottes durch das Walten eines Geistes aufgehalten werden läßt, welcher die dahin, weil zur vol-

[1]) vgl. Auberlen d. Proph. Dan. u. d. Offbarg Joh. S. 67.

lendeten Weltherrschaft, drängende Einwirkung anderer Geister bekämpft. Was nun dort in Bezug auf den Feind des alttestamentlichen Volkes Gottes gesagt ist, so jedoch, daß dessen Zeit unmittelbar in die Endzeit übergeht, das findet an der vorliegenden Stelle in entsprechender Weise seine Anwendung auf den hier in Aussicht gestellten Feind, der ja mit eben denselben Zügen, welche das Bild des erstern trägt, gezeichnet erscheint. Dort steht zwischen der Gegenwart und dem in Aussicht befindlichen Feinde noch ein Wechsel der Weltmacht, indem erst die griechische ihn bringen wird; und deshalb sagt der Geist, welchen wir als den Geist des in sittliche Rechtsordnung verfaßten Völkerthums erkannt haben, wenn er von da weggehe, wo er jetzt, den persischen Königen zur Seite, noch bleiben werde, dann komme noch erst der Geist des Griechenreichs, wider den er seinen Kampf fortzusetzen habe, bis endlich der Geist des Volkes Gottes sein Werk allein zu thun haben werde. Hier dagegen, wo von der Erscheinung des Feindes die Rede ist, welchem die Wiedererscheinung Christi ein Ende macht, ist das Weggehen dessen, der jenes Letzte des gegenwärtigen Weltlaufs zurückhält, das Ende seines Widerstands gegen die im Völkerthum wirksamen schlimmen Gewalten überhaupt. Daß sich diese Aufhaltung, die so lange währt, bis die Zeit vorhanden ist, welche dem angekündigten Menschen der Sünde gehört, vermöge dessen, daß sie Aufrechterhaltung der sittlichen Rechtsordnung ist, gar wohl dazu schickt, Aufhaltung des Eintritts jenes ἄνομος zu sein, scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen[1]); und daß sie sich als Werk und Geschäft eines Geistes darstellt, dürfte für den, welcher die biblische Anschauung von dem Walten der Geister im Gedächtnisse hat, ebenfalls kein Bedenken haben[2]). Der Wechsel aber der Bezeichnungen τὸ κατέχον und ὁ κατέχων, welche letztere da eintritt, wo das Prädikat ein persönliches Subjekt fordert, erklärt sich bei dieser Auffassung von selbst.

Nicht so stellt es der Apostel dar, daß mit der Erscheinung

---

[1]) vgl. Baumgarten d. Apostelgesch. I. S. 609; Luthardt d. Lehre v. d. letzten Dingen S. 159 f. [2]) vgl. auch Riggenbach z. d. St.

jenes Menschen der Sünde die Zeit, welche dem Aufhaltenden gegeben sei, ein Ende habe, sondern umgekehrt ist es mit dem Thun des Letztern darauf abgesehen, daß Ersterer zu der Zeit erscheine, welche dann die seine ist. So lange das, was zurückhält, da ist, so lange ist die Zeit nicht da, welche jenem gehören wird, und die Gegenwart ist nur deshalb noch nicht die seine, weil das noch da ist, was zurückhält. Auf diese Bestimmung des Aufhaltenden, welche erst nachträglich hinter *νῦν τὸ κατέχον οἴδατε* und dadurch um so nachdrücklicher benannt ist, bezieht sich der mit *γάρ* angeschlossene Satz, dessen drei Theile *τὸ μυστήριον ἤδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας* und *μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται* und *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος* sich so zu einander verhalten, daß der erste eine Beschaffenheit der Gegenwart aussagt, vermöge deren sie die Zeit des Gesetzlosen werden könnte, der zweite eine Thatsache der Zukunft, von welcher allein es abhängt, daß sie dazu werde, und der dritte eine unmittelbare Folge des Eintretens dieser Thatsache. Mit dem *μόνον ἕως* des zweiten Theils hat es die gleiche Bewandniß, wie mit jenem *μόνον ἵνα* Gal. 2, 10, welche Stelle auch in der Beziehung der vorliegenden gleicht, daß dort das betonte Objekt des von *ἵνα* abhängigen Satzes eben so vor *ἵνα* gerückt und dem *μόνον* angefügt ist, wie hier das betonte Subjekt zwischen *μόνον* und *ἕως* steht. Dort wird eine Forderung gestellt, deren Nennung zu erkennen gibt, wie unbedingt im Uebrigen die Selbstständigkeit des Heidenbekehrungswerks gemeint ist, und hier wird ein Endpunkt der Gegenwart bezeichnet, dessen Nennung zu erkennen gibt, wie sehr sie jetzt schon geeignet ist, das zu sein, was sie alsdann werden wird. Der Schwerpunkt des Satzgefüges liegt also in seinem zweiten Theile, welcher das Verschwinden des Aufhaltenden als das Einzige darstellt, dessen es bedarf, damit der Gesetzlose geoffenbart werde, während der erste Theil von der Gegenwart etwas aussagt, was begreiflich macht, daß es nur dessen bedarf.

Aber nicht *ἤδη γάρ*[1]) schreibt der Apostel, sondern das Subjekt nimmt die erste Stelle im Satze ein; wornach er also nicht

[1]) vgl. z. B. Matth. 3, 10; 1 Tim. 5, 15.

betonen will, daß schon die Gegenwart es ist, von welcher das Ausgesagte gilt, sondern daß dieses Subjekt es ist, von welchem schon jetzt gilt, was er von ihm aussagt. Sonach kann τὸ μυστήριον, welches um so stärker betont ist, als das mit ihm zusammengehörige τῆς ἀνομίας von ihm getrennt an letzter Stelle des Satzes steht, nicht für eine Einschränkung des letztern Begriffs gelten wollen, daß von der Gesetzlosigkeit, insoweit sie noch ein Geheimniß, etwas noch nicht zu Tage Getretenes ist, gesagt wäre, sie sei schon jetzt wirksam[1]): ein Satz, welcher auch sachlich befremden müßte, da ja die Gesetzlosigkeit vielmehr in dem Maße, als sie bereits in Wirksamkeit begriffen ist, aufgehört hätte, ein Geheimniß in diesem Sinne zu sein. Eben so wenig kann τῆς ἀνομίας blos epexegetischer Genitiv sein, welcher die Gesetzlosigkeit als das bezeichnete, was unter dem Geheimnisse verstanden wäre[2]), da nicht der Widerstreit gegen die göttliche Ordnung der menschlichen Dinge ein Geheimniß ist oder heißen kann, sondern nur etwa eine gewisse Steigerung desselben, zu der es noch nicht gekommen ist, von der aber dann auch nicht gesagt wäre, sie stehe schon in Wirksamkeit. Denn so will ἐνεργεῖται übersetzt sein und nicht „sie beginnt sich zu regen“[3]). Am allerwenigsten endlich kann τὸ μυστήριον dazu dienen, das Wirken der ἀνομία in der Gegenwart als ein derzeit noch im Geheimen geschehendes zu bezeichnen[4]), da es ja ein Bestandtheil des Subjekts ist und nicht des Prädikats. Mit der Betonung des Wortes verträgt sich nur, daß die Gesetzlosigkeit in einer Gesteigertheit gemeint ist, bei welcher es zwischen der Gegenwart und zwischen der Offenbarung des Gesetzlosen Nichts weiter bedarf, als daß der Aufhaltende aufhört, da zu sein und das zu thun, wornach er heißt. Es wird also allerdings vergleichbar sein, was Josephus von Antipater sagt, τὸν Ἀντιπάτρου βίον οὐκ ἂν ἁμάρτοι τις εἰπὼν κακίας μυστήριον[5]): ein ähnlicher Ausdruck, wie etwa βύθος ἀθεότητος, indem damit eine so weit über das gewöhnliche Maß hinausgehende Bösartig-

---

[1]) so namentlich Lünemann; vgl. auch Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 259. [2]) so z. B. de Wette. [3]) gegen Lünemann. [4]) so Kern S. 164. [5]) bell. Jud. 1, 24, 1.

keit gemeint ist, daß sie sich der Vorstellung eines sittlichen Menschen entzieht und ihm wie etwas Unbegreifliches, Undurchdenkbares vorsteht. Eben so meint Paulus eine Steigerung des Widerstreits gegen die sittliche Ordnung, welche über alle aus der gemeinen Sündhaftigkeit entnommene Vorstellung hinausliegt: das bis zur Unfaßlichkeit Aeußerste dessen sieht er schon gegenwärtig in Wirksamkeit, nicht aber innerhalb der Gemeinde Jesu, daß er etwa gar an ketzerische Lehren dächte[1]), auch nicht auf dem religiösen Gebiete außerhalb der Christenheit in jüdischer Befehdung des Christenthums oder heidnischer Zauberei[2]), sondern auf demjenigen Gebiete, welchem der Mensch der Sünde angehört, also Angesichts der Gräuel der damaligen Welthauptstadt und ihrer Cäsaren. Die gegensätzliche Beziehung des Begriffs μυστήριον zu dem des Offenbarwerdens ist übrigens durch obige Auffassung des erstern keineswegs ausgeschlossen[3]), indem jenes Vollmaß der Widersittlichkeit, wenn es auch bereits wirksam ist, sich auszuwirken, doch nur dadurch menschlich denkbar und faßbar wird, daß es sich in dem Menschen der Sünde verpersönlicht und also offenbart.

Ist aber die Gegenwart so beschaffen, daß das Geheimniß der Widersittlichkeit bereits in Wirksamkeit steht, so bedarf es ja keiner andern Thatsache der Zukunft, damit derjenige eintrete, mit welchem sie zum Schlusse kommt, als daß der zur Zeit ihn Zurückhaltende aufhöre, da zu sein, wo er das thut, wornach er heißt. Etwas Anderes bedeutet ἐκ μέσου γίγνεσθαι nicht, da es kein passivischer[4]), sondern ein neutraler Ausdruck ist, welcher eher besagt, daß er sich zurückzieht vom Schauplatze des Handelns oder der hier in Betracht kommenden Vorgänge[5]), als daß er gewaltsam entfernt wird[6]). Schon deshalb ist nicht daran zu denken, daß ὁ κατέχων Claudius, ὁ ἄνομος, womit dann τὸ μυστήριον τῆς ἀνομίας unmöglicher Weise für eins und dasselbe genommen wird, der nach Hinwegräumung des Erstern hervor-

[1]) so z. B. de Wette. [2]) gegen Böhmer in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. IV. 3. S. 425. [3]) gegen Riggenbach. [4]) vgl. 1 Kor. 5, 2; Kol. 2, 14. [5]) vgl. Plut. Tim. c. 5, comp. Nic. c. Cr. c. 2. [6]) gegen Olshausen.

tretende Nero sein sollte[1]): eine Erklärung, welche nur dann irgend in Betracht kommen könnte, wenn es umgekehrt hieße, der κατέχων werde nur noch so lange bleiben, bis der ἄνομος hervortrete. Es ist aber nicht gesagt, wie bald schon, noch auch wie spät erst Letzterer kommen, sondern nur, daß seine Offenbarung sofort erfolgen werde, sobald sich der Zurückhaltende dem Bereiche der weltgeschichtlichen Ereignisse entziehe und aufhöre, die ihm zuständige Wirksamkeit daselbst zu üben. Und hier will nun die sich aufdrängende Frage beantwortet sein, warum es von dem alsdann Erscheinenden, welcher eben so ὁ ἄνομος schlechthin im Unterschiede von den sonstigen ἀνόμους genannt ist, wie oben ὁ ἄνθρωπος τῆς ἁμαρτίας im Unterschiede von den sonstigen sündhaften Menschen, nun schon zum dritten Male heißt, er werde geoffenbart werden. Es reicht nicht aus, daß man anmerkt, der Apostel gebrauche diese Bezeichnung und nachher ebenso auch den Ausdruck παρουσία deshalb, weil er ihn in Parallele mit Christus denke[2]), indem sich ja aus der gegensätzlichen Gleichstellung seiner Person mit der Person Christi der Gebrauch einer Bezeichnung seines Erscheinens, welche nur das Hervortreten Christi aus seiner Verborgenheit in Gott zu bezeichnen geeignet wäre, weder begreifen noch rechtfertigen ließe. Eben so wenig läßt sich der Ausdruck daraus erklären, daß das Hervortreten des ἄνομος eins sei mit dem Hervortreten der jetzt noch als Geheimniß verschleierten ἀνομία[3]), indem hienach das Erscheinen des ἄνομος doch immer nur eine Offenbarung der ἀνομία, nicht aber Offenbarung seiner selbst heißen könnte. Endlich auch damit ist Nichts geholfen, daß man sagt, er sei der Antiochus Epiphanes der Weissagung, und deshalb heiße es von ihm, er werde geoffenbart werden, wofür man sich auf Mal. 3, 23 beruft[4]). An der in Vergleich genommenen Stelle ist ja kein Ausdruck für das Kommen des Vorausangekündigten gebraucht, welcher nicht von der zukünftigen Geburt eines Menschen gebraucht werden könnte; und daraus, daß

[1]) so Döllinger a. a. O. S. 286. [2]) so z. B. Lünemann z. d. St.; Kern a. a. O. S. 154. [3]) so Auberlen d. Proph. Daniel u. d. Offbarg Joh. S. 457. [4]) so Luthardt d. Lehre v. d. letzten Dingen S. 150; Riggenbach z. d. St.

der ἄνομος geweissagt, oder daß die paulinische Vorausankündigung desselben eine Wiederaufnahme der Weissagung von Antiochus Epiphanes ist, begreift man noch nicht, warum die Erscheinung eines diesem Fürsten der Vergangenheit gegenbildlich entsprechenden Menschen der Zukunft eine Offenbarung des Geweissagten heißen solle. Viel thunlicher wäre es, die fragliche Ausdrucksweise daraus zu erklären, daß der Apostel den in Aussicht stehenden Feind aller sittlichen Ordnung in einem Menschen der Gegenwart schon vorhanden und nur noch nicht als solchen geoffenbart denke; wie dieß etwa der Fall wäre, wenn er den Nachfolger des Claudius meinte. Allein da wir unter dem μυστήριον τῆς ἀνομίας nicht den ἄνομος selbst verstehen konnten[1]), so müßte befremden, daß er nur von jenem sagt, es stehe schon jetzt in Wirksamkeit, und nicht von diesem, er sei schon in der Welt, da er doch zu erkennen geben will, was allein erforderlich sei, damit es zur Offenbarung des ἄνομος komme. Man müßte also jene Erklärung etwa so wenden, daß man sagte, der Apostel gebrauche den fraglichen Ausdruck deshalb, weil er sich den Augenblick denke, wo der alsdann vorhandene Mensch der Sünde als der, welcher er ist, enthüllt wird und zu Tage tritt: ein Gebrauch von ἀποκαλύπτεσθαι, welcher an Röm. 8, 19 erinnerte. Allein was dreimal als seine Offenbarung bezeichnet war, heißt gleich hernach seine παρουσία; und so gewiß letzteres in keinem andern Sinne gemeint ist, als in welchem es unmittelbar vorher von dem Kommen Christi gebraucht war[2]), so gewiß gilt ein Gleiches gegenüber 1, 7 auch von ἀποκάλυψις: wornach also seine Offenbarung ein Erscheinen in der Welt und hinwieder sein Erscheinen in der Welt eine Offenbarung und nicht etwa das eine vom andern so zu unterscheiden ist, daß das eine sein Kommen in die Welt bedeutet, das andere dagegen seine erst im Verlaufe seines Daseins erfolgende Selbstenthüllung[3]). Wie Christus aus der Ueberweltlichkeit seines jetzigen Lebens bei Gott in die Welt eintritt, ähnlich muß sich der Apostel den Eintritt des ἄνομος in die Welt denken, mag man dieß nun begreiflich finden oder nicht. Mir selbst ist es nicht nur nicht begreiflich,

[1]) wie Olshausen. [2]) gegen Auberlen a. a. O. [3]) gegen Riggenbach.

sondern auch sehr unbequem, und diejenigen, welche sich anstellen, als ob ich es aus bloßer Liebhaberei behaupte, mögen versichert sein, daß ich ihnen sehr dankbar wäre, wenn sie mir ermöglichten, mit gutem Gewissen davon loszukommen.

Je auffallender aber die in den Ausdrücken *ἀποκαλύπτεσθαι* und *παρουσία* gegebene Vorstellung von der Erscheinung des *ἄνόμος* ist, desto wahrscheinlicher haben auch sie den Lesern nur ins Gedächtniß gerufen, was sie den Apostel mündlich hatten von ihm sagen hören. Da sich aber seine mündliche Belehrung an danielische Offenbarungen angeschlossen hatte, so liegt die Frage nahe, ob dieß nicht auch hinsichtlich dieser Vorstellung der Fall gewesen. Nun haben wir gesehen, daß sich dem Daniel die in den drei letzten Kapiteln seines Buchs berichtete Offenbarung als eine solche angekündigt hat, welche ihn lehren wolle, was seinem Volke in der abschließenden Zukunft, בְּאַחֲרִית הַיָּמִים begegnen werde. Und nachdem die Vorhersagung dessen, was mit Antiochus Epiphanes in Erfüllung gegangen ist, bis dahin gediehen war, daß es von dem Widersacher des heiligen Volkes hieß, וּבָא עַד־קִצּוֹ וְאֵין עֹזֵר לוֹ, ging sie auch wirklich zu dem über, womit der gegenwärtige Weltlauf sich abschließt. Denn von derselben Zeit, welcher das vorher Geweissagte angehört, und von der es nun heißt, daß eine bis dahin unerhörte Drangsal eintreten werde, sagt der Offenbarende, daß in ihr Daniel's Volk, nämlich jeder, welcher sich im Buche verzeichnet findet, errettet werden und eine Auferstehung seiner Todten erfolgen soll. Denn es ist unrichtig, wenn man versichert, zwischen dieser Auferstehung und dem von jener Zeit Ausgesagten bestehe nur ein Causalzusammenhang und kein Temporalverhältniß[1]). Wie die beiden Sätze וְרַבִּים מִיְּשֵׁנֵי אַדְמַת עָפָר יָקִיצוּ und יִמָּלֵט עַמֶּךָ כָּל־הַנִּמְצָא כָּתוּב בַּסֵּפֶר sachlich zusammengehören, indem der eine Fortbestand des in jener allgemeinen Drangsal nicht untergehenden Volks und der andere Betheiligung seiner Todten an diesem Ausgange seiner Geschichte verheißt; so gehört auch, wogegen man doch die masorethische

[1]) so z. B. Auberlen a. a. O. S. 199.

Versabtheilung nicht wird geltend machen wollen, die unzweifelhaft rückwärts weisende[1]) Zeitbestimmung בְּעֵת הַהִיא gleichermaßen zu beiden durch ו verbundenen Sätzen. Auch hülfe es gar Nichts, den zweiten davon abzutrennen, damit das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs nicht mit dem geweissagten Ende des Antiochus Epiphanes zusammenfalle, da auch der Inhalt des ersten auf dasselbe letzte Ende führt, und unmöglich die in K. 11 geweissagten Dinge gemeint sein können, wenn es heißt, eine Drangsal werde zur selben Zeit eintreten, wie keine gewesen, seit es Völker gibt[2]). Es geht also die Offenbarung, welche dem Daniel zu wissen thut, was seinem Volke in der abschließenden Zukunft geschehen werde, nicht blos in der Art auf Antiochus Epiphanes, daß sie dann über diesen Feind des Volkes Daniel's hinaus noch eine entferntere Zukunft in Aussicht stellt; sondern seine Zeit ist es, welcher die letzte Drangsal, die größte, welche nicht etwa Israel, sondern die Welt überhaupt erlebt hat[3]), und die Hindurchrettung Israel's durch dieselbe angehört. Er ist der Feind, gegen welchen, wenn es zu diesem Aeußersten kommt, nur noch Michael stehen wird und nicht mehr der Offenbarende; womit eben zusammenhängt, daß dann eine Drangsal eintritt, wie sie nicht gewesen, so lange Letzterer in dem Völkerthume waltete. Auf diesen Feind wird Daniel aus der Gegenwart, in der er trauert, hinausgewiesen in die letzte Zeit, damit er den kenne, welcher erst der rechte, aber auch der letzte Feind seines Volkes sein wird; so daß er nicht anders glauben konnte, als daß dessen Ende und das Ende jenes Feindes des Volkes Gottes, von welchem ihm die im siebenten Kapitel berichtete Offenbarung Kunde gegeben hatte, in eins zusammenfalle.

Sollte sich nun nicht hieraus erklären, daß dem Apostel der Feind aller sittlichen Ordnung, dessen Bild er mit Zügen jenes Weissagungsbildes des Antiochus Epiphanes gezeichnet hat, ein vor seinem zukünftigen Erscheinen in der Welt schon vorhandener und sein Erscheinen eine Offenbarung in dieser Welt ist? Der

---

[1]) gegen Hävernick z. d. St. [2]) gegen Hitzig z. d. St. [3]) vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 597.

Widersacher des alttestamentlichen Volkes Gottes, welcher hinweggestorben ist, ohne daß jenes Ende eintrat, dessen Vorhersagung sich an seine Person anknüpfte, wird aus dem Todeszustande hervorgehen und in der Welt geoffenbart werden, damit das Ende eintrete, welches nun in der Offenbarung Jesu besteht. So unmittelbar läßt nämlich der Apostel hinter *καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος* den Relativsatz folgen: *ὃν ὁ κύριος Ἰησοῦς ἀναλώσει τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ.* Was den Wortlaut dieses Satzes betrifft, so ist die Beifügung des Namens *Ἰησοῦς* zu ansehnlich, auch durch die sinaitische Handschrift, beglaubigt, um ihn zu tilgen; *ἀναλώσει* aber verdient schon deshalb den Vorzug vor *ἀνελεῖ*, weil letzteres in der griechischen Uebersetzung der Stelle Jes. 11, 4 sich findet, an welche *τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ* erinnert, indem es dort von dem rechten Salomo der Zukunft heißt, וְהָמִית רָשָׁע בְּרוּחַ שְׂפָתָיו: womit übrigens nicht gesagt sein will, daß der Apostel gleich dem Targum Jonathan's das allgemein zu verstehende רָשָׁע auf den schon so frühzeitig Armilus genannten Feind[1]) beschränkt haben müsse. Aber das dort im Allgemeinen Gesagte finden wir hier auf diesen einen Feind angewendet. Was bei Menschen das Ohnmächtigste ist, der Hauch des Mundes, reicht bei Jesu hin, den Widersacher zu vertilgen, oder, wie der andere die gleiche Vorstellung seiner unbedingten Machtüberlegenheit darbietende Ausdruck lautet, gleich damit, daß er sichtbar in die Welt eintritt, setzt er ihn außer Bestand. Denn *ἐπιφάνεια* in seiner Verbindung mit *παρουσία* bedeutet nicht die leuchtende Herrlichkeit, die *δόξα*, mit welcher er kommt[2]), in welchem Falle es sich mit dem zweiten Ausdrucke wesentlich anders verhielte, als mit dem ersten, sondern gemäß dem neutestamentlichen Sprachgebrauche, wo es sonst eben so wohl Jesu Erscheinung im Fleische[3]), wie seine Wiederkunft in Herrlichkeit[4]) bezeichnet, ist es die Sichtbar-

[1]) vgl. z. B. Schlottmann d. B. Hiob S. 130; Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 264; Böhmer in d. Jahrbb. f. deutsche Theol. IV. 3. S. 407. [2]) so z. B. Kern a. a. O. S. 169. [3]) 2 Tim. 1, 10. [4]) 1 Tim. 6, 14; 2 Tim. 4, 1.

werdung, und verhält sich also zu τῆς παρουσίας αὐτοῦ, womit ja an sich auch eine unsichtbare Zukunft in die Welt bezeichnet sein könnte, ähnlich wie Tit. 2, 13 zu τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν. Die beiden Mittel des Wirkens Jesu verhalten sich zu einander, wie die Verba, welche sein Wirken ausdrücken. Denn ἀναλίσκειν ist ein Wegtilgen, welches macht, daß der Widersacher nicht mehr da ist, und καταργεῖν ein Zunichtemachen, durch das er aufhört, das zu sein, was er ist. Der bloße Hauch Jesu macht ihn von da verschwinden, wo er ist, und damit, daß Jesus sichtbarer Weise in der Welt gegenwärtig wird, hört jener auf, Etwas zu sein in der Welt. Und wiederum ergänzen sich die beiden Sätze in der Art, daß der erstere die schlechthinige Leichtigkeit ausdrückt, mit welcher Jesus ihn um das Dasein bringt, der andere aber dieß sein Thun als die Wirkung seines Eintritts in die Welt bezeichnet. Nicht ohne sichtbar gegenwärtig zu werden, macht ihm Jesus ein Ende; aber er bedarf dann keines andern Mittels hiezu, als das er sich selber ist. Der ganze Relativsatz aber schließt sich sofort an καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος an, um auch nach dieser Seite die Vorstellung fern zu halten, als ob das Kommen dieses Feindes aller sittlichen Ordnung eine Beeinträchtigung der Macht Gottes oder Christi wäre. Wie es nur von Gott abhängt, wann er geoffenbart wird, indem er kommt, wann das Wirken jenes Aufhaltenden ein Ende nimmt; so ist seines Bleibens auch nur so lange, bis Jesus in die Welt eintritt. Die Zeit, welche als die seinige bezeichnet ist, hebt an mit dem Weggange des Aufhaltenden, und schließt mit der Zukunft Jesu. Es kann hienach nur für einen Mißverstand des Zusammenhangs gelten, wenn man diesen Uebergang damit erklären zu müssen glaubt, daß der Apostel, ob er gleich von der Wirksamkeit des ἄνομος zu handeln habe, von seinem christlichen Herzen gedrängt werde, das Grausenerregende, welches die Ankündigung desselben habe, in Trost und Beruhigung sich auflösen zu lassen[1]).

Man wird nun auch den Relativsatz des 8. Verses nicht mehr für eine Parenthese ansehen können, über welche der Apostel

Wozu die Erscheinung dieses Menschen

[1]) so Lünemann.

der Sünde den Ungläubigen gedeihen soll, im Gegensatze zu dem Heile, zu welchem der Gemeinde die Verkündigung der apostolischen Botschaft gedeihen ist. 2, 9—17.

mit dem folgenden Relativsatze zu dem Auftreten des Gesetzlosen zurückkehre, um dessen Wirksamkeit zu beschreiben[1]), wie denn in Wahrheit von seiner Wirksamkeit gar Nichts gesagt ist. Vielmehr tritt eine Wendung ein, welche in so fern zu dem Inhalte des ersten Kapitels zurückbiegt, als es sich um die Strafe des Unglaubens handelt, zu welcher die Erscheinung des Gesetzlosen gedeihen wird; und diese Wendung ist nur in der Art relativisch angeknüpft, wie so häufig mit loserem relativischem Anschlusse an das vorherige Subjekt zu einem neuen Gedanken fortgeschritten wird[2]). Nachdem der Apostel seine Leser daran erinnert hat, daß ja der Offenbarung Christi die des schlechthin Gesetzlosen vorhergehen müsse, welcher, sobald und nur für wie lange der Herr will, seine Zeit haben wird; so macht er sie nun darauf aufmerksam, in welchem Zusammenhange diese Vorbedingung der Erscheinung Christi mit dem Geschicke steht, welches den Ungläubigen zugedacht ist, damit sie nicht den Eindruck mache, als ob sie lediglich eine Hinauszögerung desselben oder gar eine augenblickliche Zurückdrängung der heiligen Gottesmacht durch menschliche Gottlosigkeit sei. Aus diesem Grunde sehen wir ihn die Erscheinung des Gesetzesfeindes, welche eben deshalb, zugleich aber auch der *παρουσία* Christi gegenüber, dieß Mal nicht *ἀποκάλυψις*, sondern *παρουσία* heißt, auf Satan einerseits und auf Gott andererseits zurückführen und sie hiernach einerseits als einen Betrug, welchem die Ungläubigen anheimfallen, und andererseits als eine Anbahnung des Gerichts über sie beschreiben.

Denn *κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ* ist keineswegs, wie man es allgemein nimmt, nur Nebenbestimmung eines Hauptsatzes, dessen Prädikat *ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους ἐστίν* sich aus ihr erkläre, und mit Unrecht habe ich mich in meinem frühern Widerspruche hiegegen wankend machen lassen[3]). Allerdings darf man *ἐστίν* nicht erklären, als hieße es *γίνεται*[4]); aber eben so wenig kann es mit *ἐν* im Sinne des Bestehens in Etwas verbunden sein, was sachlich nicht angeht, da die Erscheinung des

[1]) so z. B. de Wette, Lünemann. [2]) vgl. z. B. Röm. 3, 30; 4, 18; 5, 14; Eph. 3, 7; Kol. 1, 28; 2, 10; Hebr. 1, 3; 5, 7; 7, 27.
[3]) d. Schriftbeweis II. 2. S. 674. [4]) so z. B. Kern a. a. O. S. 170.

Gesetzlosen etwas von den alsdann geschehenden Wunderdingen Verschiedenes ist: weshalb man dafür einsetzt, sie erweise sich in ihnen, gleich als ob in Etwas bestehen und sich in Etwas erweisen oder kundthun eins und dasselbe wäre[1]). Aus dem Subjekte οὗ ἡ παρουσία wird man vielmehr zum Prädikate παρουσία ergänzen müssen, so daß mit ἐν das seine Erscheinung Begleitende angefügt und seine Erscheinung als eine solche bezeichnet ist, welche Wunderbares bei sich hat oder mit sich führt. Dann verbindet sich aber das zu ergänzende παρουσία ganz eben so mit κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ, wie mit ἐν πάσῃ δυνάμει[2]), da letztere Verbindung nur unter der Bedingung möglich ist, daß παρουσία schon gleich vor der ersten präpositionalen Bestimmung ergänzt sein will: es bedürfte sonst eines vollständigen Prädikats statt einer bloßen präpositionalen Bestimmung, wenn gesagt sein sollte, welche Beschaffenheit seines Erscheinens durch Satan's Wirksamkeit gegeben ist. Sein Erscheinen selbst also ist erstlich ein solches, welches durch Satan's Wirksamkeit zu Wege kommt[3]), und deshalb ist es dann zweitens ein von Wunderdingen begleitetes. Ob Ersteres über Satan's Wirkungskraft hinausgehe, wenn die ἀποκάλυψις und παρουσία des Menschen der Sünde in Wiedererscheinung eines im Todeszustande Befindlichen besteht, haben wir hier nicht zu untersuchen, und können uns damit begnügen, diejenigen, welche versichern, nur Gott könne, was todt ist, lebendig machen[4]), auf Exod. 7, 12 und Apokal. 13, 15 zu verweisen. Jedenfalls aber wird das Erscheinen dieses Menschen, wenn wir κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ richtig verbunden haben, über die gewöhnliche Weise, wie Menschen in die Welt kommen, hinausgerückt, ehe es weiter heißt, daß es von allerlei Macht und Zeichen und Wundern der Lüge begleitet sein werde. Daß ψεύδους auch zu πάσῃ δυνάμει gehört, unterliegt keinem Zweifel. Es ist beides betont, daß seine Erscheinung Wunderbares in ihrem Gefolge, und daß dieses Wunderbare die Art der Lüge hat, nach welcher es benannt wird. Denn nicht als die hervorbringende Macht will der Apostel das

[1]) so Lünemann, Bisping. [2]) vgl. Gal. 1, 11. [3]) vgl. z. B. Akt. 3, 17; Tit. 3, 5; 1 Petr. 1, 3. [4]) so z. B. Flörke d. Lehre v. tausendj. Reiche S. 66.

artikelloſe ψεῦδος verſtanden wiſſen[1]), noch kann dieſe Genitivverbindung Lüge als den Zweck des Wunderbaren bezeichnen[2]), ſondern מוֹפְתֵי שֶׁקֶר ſind ſolche Wunder, welche deshalb die Art der Lüge haben, weil ſich in ihnen das dem Weſenhaften Widerſtreitende den Anſchein einer ſelbſtſtändigen Macht gibt. Daß auch πάσῃ nicht minder zu σημείοις καὶ τέρασιν gehören will, als zu δυνάμει, iſt unwahrſcheinlich, da es bei δυνάμει ähnlichen Dienſt thut, wie Hebr. 2, 4 ποικίλαις in ſeiner Verbindung mit dem dort ebenfalls neben σημείοις τε καὶ τέρασιν ſtehenden δυνάμεσιν[3]). Eine δύναμις als einzelne Erſcheinung der Macht, welche ſich darin verwirklicht, kann von ſehr verſchiedenerlei Art ſein, daher es angemeſſen war, hervorzuheben, daß keinerlei Art von Machtübung ausgeſchloſſen ſein will; während σημεῖον und τέρας Bezeichnung des Wunderbaren als ſolchen iſt, erſteres, ſofern ſich ein Außerordentliches darin zu erkennen gibt, letzteres, ſofern das Geſchehniß ſelbſt die gemeine Ordnung der Dinge durchbricht.

Nur wie ein Anhang an πάσῃ δυνάμει, welcher die Wunderbarkeit noch ausdrücklich in dieſen weiteren Begriff einſchließt, gibt ſich καὶ σημείοις καὶ τέρασιν, ſo daß es vornämlich ἐν πάσῃ δυνάμει ψεύδους iſt, woran ſich καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας anfügt. Erſchien dort das Auftreten des Geſetzloſen von Machtwirkungen aller Art begleitet, welche geeignet ſind, den Eindruck hervorzubringen, als ob darin eine ſelbſtſtändige Macht wirkſam ſei, während es doch nur das Widerſpiel des Weſenhaften, die Lüge iſt, was ſich in ihnen auswirkt; ſo erſcheint es jetzt von jeder Art deſſen begleitet, was geeignet iſt, ungerechtem Weſen betrüglich Vorſchub zu thun. Auch hier entſpricht es der Genitivverbindung ἀπάτῃ ἀδικίας nicht genau, wenn man Betrug, der zu Ungerechtigkeit hinführt, ausgedrückt findet[4]), während andererſeits auch hier wieder die wahrſcheinlich eben deshalb für verbeſſerungsbedürftig erachtete Artikelloſigkeit von ἀδικίας nicht zuläßt, ſolche Verbindungen wie ἀπάτῃ τῆς ἁμαρτίας[5]) zu vergleichen. Ἀπάτη ἀδικίας iſt Betrug, welcher deshalb nach Ungerechtigkeit, das heißt,

---

[1]) ſo z. B. Bisping. [2]) ſo z. B. de Wette, Lünemann. [3]) vgl. auch Akt. 2, 22. [4]) ſo z. Lünemann, Kern a. a. O. [5]) Hebr. 3, 13.

nach solchem benannt wird, was dem für den Menschen zu Recht Bestehenden widerstreitet, weil Ungerechtigkeit sich mittelst desselben Eingang verschafft. Auf wen es mit solchem Betruge abgesehen ist und wer ihm verfallen wird, besagt das beigefügte τοῖς ἀπολλυμένοις. Denn die Lesart ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις verdankt sicherlich ihren Ursprung dem Mißverstande, der sich auch bei solchen findet, welche die richtige Lesart vorziehen[1]), als ob dieser Beisatz zu der ganzen Beschreibung der Erscheinung des Gesetzlosen gehöre[2]), in welchem Falle der Dativ allerdings sehr unbequem stände. Desto bequemer bildet er einen Bestandtheil der Aussage von dem mit seiner Erscheinung verbundenen mannigfaltigen Betruge, als welcher denen, die verloren gehen, zum Lohne dafür widerfährt, daß sie der Liebe zur Wahrheit, nämlich nicht zu einer wahren Lehre, sondern zu dem, was wesenhaft ist und sich als solches zu erkennen gibt, zur Zeit, als sie ihnen zu ihrem Heile eingepflanzt werden sollte, nicht Raum gegeben haben: ein Gegensatz, welcher beweist, daß τοῖς ἀπολλυμένοις nur zu ἀπάτῃ ἀδικίας gehört. Um eben dieses Gegensatzes willen heißt es τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας, und nicht τὴν ἀλήθειαν, οὐκ ἐδέξαντο, indem ausgedrückt sein will, was für eine Sinnesart in ihnen gewirkt worden wäre anstatt des ungerechten Wesens, welches nun mittelst des ihnen widerfahrenden Betrugs in ihnen Raum gewinnt[3]).

So bestraft sich ihr Verhalten gegen die Wahrheit, und dieß ist es, wozu die nicht aus der eigenen Entwickelung der menschlichen Sünde hervorgehende, sondern von Satan gewirkte Erscheinung des schlechthin Gesetzlosen dient. Andererseits ist es Gott, welcher das sendet, was mit ihr in die Welt tritt, und eben das, wofür sie damit bestraft werden, ist auch der Grund, weshalb er es sendet, wie dieß die Anschließung des Folgenden durch καὶ διὰ τοῦτο besagt. Ob der Apostel πέμπει oder πέμψει geschrieben hat, läßt sich allerdings durch Abwägung der Zeugnisse für die eine und die andere Lesart nicht entscheiden[4]); wohl aber spricht die innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß πέμπει in

[1]) so z. B. bei Lünemann. [2]) so z. B. Pelt, Kern a. a. O. S. 171.
[3]) vgl. Kern S. 172. [4]) vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 350.

πέμψει verwandelt worden ist, weil man meinte, das Tempus müsse die Zukünftigkeit dessen ausdrücken, wovon die Rede ist. Aber es bedarf hiezu des Futurums nicht, geschweige daß mit dem Präsens wirklich etwas Gegenwärtiges ausgesagt wäre, wie man mit irriger Beziehung auf V. 7 erklärt hat[1]), in welchem Falle ausdrücklich betont sein müßte, daß dieß im Gegensatze zu dem vorher Genannten schon jetzt geschieht. Aber der Apostel betont vielmehr, aus welchem Grunde es geschieht, und läßt deshalb die Zukünftigkeit des Geschehenden hier eben so unausgedrückt, wie im 9. Verse, wo er auch präsentisch aussagte, was es mit dem Erscheinen des Gesetzlosen für eine Bewandniß habe. Denn nicht darauf ruht der Nachdruck, was Gott alsdann thun werde, indem dieß schon aus dem Vorhergehenden bekannt ist, sondern darauf, daß Gott es ist, der es thut, und weshalb und wozu er es thut. Was durch Satan's Wirkung zur Erscheinung kommt, das sendet Gott. Aber nicht die erscheinende Person, sondern was mit deren Erscheinung für die Ungläubigen vorhanden ist, nennt der Apostel eine ἐνέργεια πλάνης[2]). Daß πλάνη nicht Betrug ist, geschweige ein Irrthum des bloßen Erkennens, sondern Irrsal im Sinne eines sündhaften Verfolgens falschen Wegs, wurde schon zu 1 Thess. 2, 3 bemerkt. Den Ton hat in der Verbindung ἐνέργεια πλάνης nicht πλάνης, sondern ἐνέργεια, worunter hinwieder nicht eine wirksame Kraft verstanden sein will, was dem Sprachgebrauche zuwider ist[3]), sondern Wirkungskräftigkeit. Irrsal ist schon immer vorhanden, aber alsdann wird es in eine Wirkungskräftigkeit treten, mit der es darauf abgesehen ist, daß diejenigen, welche der Liebe zur Wahrheit nicht Raum gegeben haben, der Lüge Glauben schenken. Denn εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτοὺς τῷ ψεύδει hängt nicht von πέμπει ab, sondern gehört zu ἐνέργειαν, welches für sich allein kein zureichender Begriff wäre, um die Besonderheit dessen, was Gott sendet, im Unterschiede von dem, was schon in der Welt ist, zu bezeichnen, während πέμπει seinen Absichtssatz im Folgenden noch bekommt. Eine Beschaffenheit des sündigen Irrsals sendet Gott, in welcher es geeignet ist, die der

[1]) so Lünemann. [2]) vgl. Olshausen z. d. St. [3]) gegen de Wette, Lünemann.

Wahrheit gegenüber Ungläubigen dem Widerspiele derselben gläubig zu machen. Hierunter will aber nicht irgend etwas irgendwie der Wahrheit Entgegengesetztes verstanden sein, sondern das schlechthinige Widerspiel derselben, gleichwie sie selbst die Wahrheit schlechthin ist. Dazu, daß der Lüge, die es schlechthin ist, derjenige Glaube geschenkt wird, welcher dem verkündigten Christus gebührte, muß es zuletzt kommen; und Gott selbst veranstaltet dieß, damit diejenigen, welche der Wahrheit nicht geglaubt, sondern das ungerechte Wesen lieber gehabt hatten, zuletzt allzumal dem Gerichte verfallen. Da nämlich das in der paulinischen Sprache so seltene ἅπαντες ohne Zweifel die richtige Lesart ist, so wird man besser thun, οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλ' εὐδοκήσαντες ἐν τῇ ἀδικίᾳ, wo der Aoristus natürlich im Sinne eines Futurum exaktum gemeint ist, davon abzutrennen und für nachträgliche Appositon zu dem schon gegebenen Subjekte von κριθῶσιν zu nehmen; so daß zunächst die Gleichzeitigkeit, daß sie alle zumal, und die Ausnahmslosigkeit, mit welcher sie alle zugleich vom Gerichte betroffen werden[1]), betont ist, ehe das benannt wird, wodurch sie sich dieses Geschick zugezogen haben. Während Satan der Wahrheit Feind ist und als solcher das Böse thut, hat der sündige Mensch die Ungerechtigkeit lieb und gibt deshalb der Wahrheit nicht Raum, weil sie Gerechtigkeit von ihm fordert[2]). Seine Strafe ist, daß er in Folge dessen unter die Herrschaft der Lüge fällt, und von dem Gerichte betroffen wird, welches schlüßlich über die Lüge ergeht. Damit aber dieses Gericht Abschluß der Geschichte des Menschengeschlechts sei, muß zuletzt die Lüge in ihrem Vollmaße zur Herrschaft gelangen; wodurch es zu einer Entscheidung zwischen ihr und der Wahrheit kommt, die sich in einem gleich der großen Fluth die gleichzeitige Gesammtheit der ungläubigen Menschen umfassenden Gerichte vollzieht. Von diesem Gerichte sagt der Apostel, daß die Herbeiführung desselben der Zweck sei, zu welchem Gott das thut, was in der Erscheinung des Gesetzlosen zu Wege kommt, und nicht handelt es sich um ein Gericht, welches die Einzelnen als solche je und je betrifft, so wenig

[1]) vgl. z. B. Matth. 24, 39. [2]) vgl. Röm. 1, 18.

wie um ein der Gegenwart angehöriges Thun Gottes zum Zwecke seiner Herbeiführung.

Hat es hiemit seine Richtigkeit, so wird sich nun auch bewährt haben, daß der Apostel mit V. 9 zu dem zurückgekehrt ist, was er im ersten Kapitel den Lesern zu ihrer Tröstung zu bedenken gegeben hatte. Er hat ihnen in V. 9—12 den Zusammenhang aufgezeigt, in welchem die vor dem Tage des Herrn noch erst zu erwartende Erscheinung des Gesetzlosen mit dem Gerichte steht, das sie herbeiwünschen, damit der Herr zwischen seiner Gemeinde und der ihr feindlichen Welt entscheide, und hat dadurch verhütet, daß sie seine vorhergegangene Belehrung nicht so ansehen, als ob ihrer Hoffnung dadurch Eintrag geschehe, weil deren Erfüllung von etwas abhängig gemacht werde, was nicht aus Gott, sondern aus der Macht der Sünde komme. Bei dieser unserer Auffassung des Abschnitts V. 9—12 begreift sich nun auch der Uebergang zum Folgenden, das sich jetzt als die andere Seite dazu darstellt. Denn dadurch ist das Eintreten eines ἡμεῖς δέ nicht erklärt, daß man sagt, der Apostel kehre hier zu den Lesern zurück und spreche noch einmal seine Verpflichtung aus, Gotte um ihre Erwählung Dank zu sagen[1]); und einen paränetischen Theil des Briefs fängt er damit eben so wenig an[2]), als er von den traurigen Dingen, von welchen er gehandelt hat, zu einer Tröstung übergeht[3]). Die Ermahnung in V. 15 fließt ja erst aus dem, wozu er mit ἡμεῖς δέ fortschreitet, und als etwas für die Christenheit Trauriges hat er das Vorherige so wenig vorgestellt, daß die Leser daraus vielmehr die Beschwichtigung einer möglichen Bekümmerniß gewinnen sollten. Eher läßt sich sagen, mit Beziehung auf die vorhergegangene Belehrung danke der Apostel Gotte dafür, daß er die Leser zum Heile erwählt hat[4]): nur daß er aber nicht schreibt εὐχαριστοῦμεν, sondern, wie 1, 3, ὀφείλομεν εὐχαριστεῖν, wodurch um so nöthiger wird, sich klar zu machen, warum er mit ἡμεῖς δέ den Uebergang macht. Aus einem Gegensatze gegen die V. 10—12 geschilderten Personen läßt sich dieß nicht verstehen[5]), da dort von den Ungläubigen die Rede gewesen

[1]) so Olshausen. [2]) so Lünemann. [3]) so Bengel. [4]) so de Wette, auch Bisping. [5]) gegen Lünemann.

ist, zu welchen vielmehr die Gemeinde den Gegensatz bilden würde. Nicht der Art ist der Uebergang, daß er von der Gemeinde, sondern daß er von sich und seinen Berufsgenossen zunächst Etwas auszusagen sich veranlaßt sieht. Denn als seine eigene zum Danke gegen Gott verpflichtende Freude bezeichnet er das, was Gott an den Lesern gethan hat, nachdem er vorher ein Gesammtgericht über die Ungläubigen als den Zweck bezeichnet hatte, zu welchem Gott schlüßlich das Irrsal eine solche Wirkungskräftigkeit gewinnen läßt. Dem also, was Gott alsdann senden wird, stellt er sich und seine Berufsgenossen, die Prediger der Jetztzeit, gegenüber, durch welche denen, die ihre Predigt gläubig aufgenommen haben, die Anwartschaft zu Theil geworden ist, alsdann verherrlicht zu werden. Er nimmt hiemit den Gedanken wieder auf, welchen wir ihn am Schlusse des ersten Kapitels haben aussprechen sehen, und welcher jetzt durch den Gegensatz gegen das, was Gott zuletzt senden und was er damit bezwecken und herbeiführen wird, in ein noch helleres Licht tritt. Aber anstatt von einem Verdienste zu sprechen, das er und seine Berufsgenossen um die Leser sich erworben haben, welche nun jenem Endgeschicke der ungläubigen Welt entnommen und eben dann der Betheiligung an Christi Herrlichkeit gewiß sind, spricht er, wie er zu Anfang des Briefs gethan hat, seine Verpflichtung aus, Gotte allezeit um sie Dank zu sagen, als welcher sie erwählt hat, Heil zu erlangen und kehrt auf diese Weise aus jener Endzeit zur Gegenwart zurück.

Die Gemeinde als solche redet er an und die Einzelnen, sofern sie in Wahrheit Glieder derselben sind, wenn er sie vom Herrn Geliebte nennt und von ihnen sagt, εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεὸς ἀπαρχὴν εἰς σωτηρίαν ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας. Den Ausdruck αἱρεῖσθαι in seiner Verbindung mit εἰς σωτηρίαν, wie anderwärts αἱρεῖσθαί τινα ἐπί τι vorkommt[1]), gebraucht Paulus keineswegs anstatt des ihm sonst geläufigen ἐκλέγεσθαι. Letzteres heißt, „sich Einen erküren", αἱρεῖσθαι dagegen „wählen": dort ist die Beziehung betont, in welche der Erkorene zum Erkürenden tritt, hier dagegen die Bestimmung, welche dem Gewählten zu

[1]) vgl. Plato leg. 809 A.

Theil wird. Der Apostel bedient sich des letztern Ausdrucks wegen des Gegensatzes gegen die Bestimmung derer, welche der Heilsbotschaft Raum zu geben verweigern und in Folge dessen jenem Irrsal der Endzeit und dadurch dem Gerichte anheimfallen müssen. Mit eben diesem Gegensatze ist ἀπ' ἀρχῆς gemeint. Denn so will doch wohl gelesen sein, nachdem ἀπαρχήν so schwache Beglaubigung[1]) für sich und jetzt auch den sinaitischen Codex gegen sich hat. Nur ist es weder im Sinne von πρὸ τοῦ αἰῶνος[2]) noch im Gegensatze zu später entstandenen Gemeinden[3]) zu fassen. Letzteres wäre geschichtlich ungerechtfertigt, und Ersteres gäbe einen im Zusammenhange unveranlaßten Gegensatz. Der Apostel denkt bei εἵλατο eben so wenig an einen ewigen Akt Gottes, als 1 Thess. 1, 4 bei τὴν ἐκλογὴν ὑμῶν: die geschichtliche That Gottes meint er, daß er den Lesern eine Bestimmung gegeben hat, vermöge deren sie der Gefahr entnommen sind, dem Irrsale der Endzeit und ihrem Gerichte zu verfallen. Bei solchem Gegensatze ist aber dann ἀπ' ἀρχῆς die Anfangszeit, welcher jene Endzeit gegenübersteht[4]), also die Zeit des Eintritts des Christenthums in die Welt, wo es gilt, seines Heils theilhaft zu werden, um nicht hernachmals zu verderben, oder, wie der Apostel es wendet, wo man von Gott erwählt sein muß, Heil zu erlangen, wenn man nicht hernachmals zu denen gehören soll, welchen er jene Wirkungskräftigkeit des Irrsals sendet.

Das Heil, zu welchem Gott erwählt, bezeichnet der Apostel als ein solches, das sich in einem sittlichen Vorgange und Verhalten verwirklicht. Denn in diesem Sinne hat σωτηρίαν den Beisatz ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας, und nicht als brächte ἐν den nächsten Zweck ihrer Wahl, wofür 1 Thess. 4, 7 in unsern Augen kein Beispiel abgibt[5]), geschweige daß es als Angabe des Mittels zu εἵλατο gehören könnte[6]), da doch das Wählen keines Mittels bedarf und des Menschen Glaube kein Mittel ist, durch das es geschieht. Wohl aber besteht das σώζεσθαι darin, daß der Vorgang einer Heiligung an uns geschieht und das Verhalten eines Glaubens in uns entsteht. Um der Verbindung mit πίστις

[1]) vgl. Reiche a. a. O. II. S. 351. [2]) wie z. B. Sir. 24, 9. [3]) so z. B. Michaelis. [4]) wie z. B. 1 Joh. 2, 24. [5]) gegen de Wette. [6]) so z. B. Lünemann.

willen ἁγιασμός für ein dauerndes Verhalten oder einen stetigen Zustand zu nehmen[1]), was es, wie wir sahen, auch 1 Thess. 4, 7 nicht ist, besteht kein zureichender Grund, da πίστις Glaube eben so wohl im Sinne des Gläubigwerdens[2]) als im Sinne des Gläubigseins ist; und daß es von wegen seiner Endung so genommen werden müsse[3]), wird man auch nicht sagen können. Die Substantiva dieser Endung verhalten sich zu denen auf σις, wie Concretum zum Abstractum, indem sie entweder die Handlung des Verbums als einen Brauch bezeichnen, wie βαπτισμός, oder als einen Vorgang, wie διωγμός, oder auch das, worin sie sich vollbringt, wie καθαρμός. Fraglicher ist, ob der Vorgang, daß sie geheiligt wurden, nach πνεῦμα benannt ist als nach dem, was ihn wirkte, oder als nach dem, woran er geschah. Letzteres würde an Eph. 4, 23 erinnern, Ersteres ist sicherlich 1 Petr. 1, 2 der Fall. Da an der vorliegenden Stelle eine Betonung der Innerlichkeit des Vorgangs unveranlaßt wäre, dagegen die Urheberschaft desselben gegenüber der satanischen ἀπάτη ἀδικίας, welcher die Verlorengehenden preisgegeben sind, wohl in Betracht kommt; so wird sich πνεύματος ähnlich zu ἀληθείας verhalten, wie ἁγιασμός zu πίστις, indem beide Male einerseits benannt ist, was auf Seiten des Menschen vorgeht, daß er heilig und daß er gläubig wird, und andererseits, was von Seiten Gottes hiefür gegeben ist, nämlich Geist, der da heiligt, und Wahrheit, die ihrer selbst vergewissert. Dadurch erklärt sich auch, warum ἐν ἁγιασμῷ πνεύματος voransteht. Daß Geist in dem Menschen, welcher Fleisch ist, wirksam gegenwärtig wird, um ihn der sündigen Welt zu entnehmen, ist das Erste, und das Zweite, daß der so und in diesem Sinne von Gottes wegen Geheiligte der ihm dargebotenen Wahrheit im Glauben gewiß wird. Diesen Gang nimmt das σωζεσθαι von Gottes wegen, während das Verhalten des Menschen zuerst Glaube ist und darnach Selbstheiligung.

Es ist wieder nur eine losere Verbindung, mit welcher der Apostel den mehr auf das Folgende gerichteten, als durch das

---

[1]) so Th. Schott d. erste Br. Petr. S. 11. [2]) vgl. z. B. Akt. 6, 7 u. oben z. 1 Thess. 1, 8. [3]) Th. Schott a. a. O.

Vorhergehende veranlaßten Relativſatz des 14. Verſes anſchließt. Auch ſchließt er ihn nicht an einen einzelnen Beſtandtheil des vorhergehenden Satzes an, ſondern an ihn überhaupt. Denn es bedarf weder der ſprachlichen Unregelmäßigkeit, daß man εἰς ὅ auf σωτηρίαν bezieht[1]), noch der ſprachlichen Unbequemlichkeit, daß man es auf ἁγιασμῷ πνεύματος καὶ πίστει ἀληθείας bezieht[2]). Da εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός, wenn wir recht geſehen haben, von der geſchichtlichen That Gottes zu verſtehen iſt, durch welche die Leſer des Heils theilhaft geworden ſind; ſo kann εἰς ὅ auf dieſe göttliche That gehen[3]), wenn es nur nicht Benennung deſſen ſein ſoll, zu deſſen Erlangung Gott ſie berufen hat. Dieß kann es aber auch nicht ſein wollen, da dasjenige, wovon der Apoſtel ſagt, daß Gott ſie durch ſeine Heilsbotſchaft dazu berufen habe, es zu erlangen, mit εἰς περιποίησιν δόξης τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ benannt iſt. Denn nachdem ſich εἰς ὅ nicht auf σωτηρίαν bezieht, kann dieſe präpoſitionale Beſtimmung auch nicht dem εἰς σωτηρίαν nebengeordnet ſtehen und zur Näherbeſtimmung dienen[4]). Um ſo weniger iſt dann daran zu denken, daß περιποίησις im Sinne von סְגֻלָּה gebraucht ſein ſollte[5]): was übrigens ſchon mit dem Gebrauche des Ausdrucks καλεῖν τινα εἴς τι nicht ſtimmen[6]), und nicht ſowohl, was ihnen, als was Chriſto zu Theil werden ſollte, beſagen würde[7]). Wie wir 1 Theſſ. 5, 9 ἔθετο ἡμᾶς εἰς περιποίησιν σωτηρίας geleſen haben, ſo heißt es hier ἐκάλεσεν ὑμᾶς εἰς περιποίησιν δόξης, nur daß dieß Mal die zu gewinnende Herrlichkeit durch den hinzugefügten Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ näher beſtimmt wird. Allerdings nicht ſo wird δόξης, das kein τῆς hinter ſich hat, näher beſtimmt, als ſollten ſie diejenige Herrlichkeit gewinnen, welche Chriſto eignet; wohl aber erlangen ſie eine Herrlichkeit, welche Herrlichkeit Chriſti und nicht blos von ihm gegeben iſt, indem dieß Letztere in der Genitivverbindung an ſich nicht liegen kann[8]). Dazu alſo hat Gott die Leſer durch des Apoſtels Botſchaft berufen, an der Herrlichkeit Chriſti mittheilhaft

[1]) ſo z. B. Bengel, Lünemann, Riggenbach, Ellicott. [2]) ſo in d. 1. Aufl. [3]) ſo Pelt. [4]) gegen Olshauſen, Lünemann, Biſping u. A. [5]) ſo z. B. Calvin. [6]) vgl. z. B. 1 Theſſ. 2, 12; 1 Kor. 1, 9; 1 Tim. 6, 12. [7]) vgl. Ellicott. [8]) gegen Pelt.

zu werden. So lautete sein Ruf. Der Zweck aber, zu dem er solchen Ruf an sie ergehen ließ, ist der mit εἰς ὃ benannte: er wollte sie dazu erwählen, eine in Heiligung des Geistes und Glauben der Wahrheit sich verwirklichende Errettung zu finden. Die Herrlichkeit, die er ihnen in Aussicht stellte, gewann sie für die sittliche Heilsbedingniß, welche er in ihnen verwirklicht sehen wollte.

Aus der Erinnerung an das, was Gott ihnen mittelst der apostolischen Verkündigung zugewendet hat, fließt nun die Ermahnung, die empfangenen Belehrungen festzuhalten, sie nicht fahren noch sich um sie bringen zu lassen. Daß er hinzufügt εἴτε διὰ λόγου εἴτε δι' ἐπιστολῆς ἡμῶν, soll keineswegs die Aufmerksamkeit auf den gegenwärtigen Brief fixiren[1]): eher könnte man sagen, es solle einem frühern, also dem vorigen Briefe die gebührende Beachtung sichern, indem der Apostel beiderlei Belehrung, die schriftliche wie die mündliche, als eine vordem ihr zu Theil gewordene bezeichnet. Uns erinnert dieser Beisatz an die nachdrückliche Ermahnung am Schlusse des ersten Briefs, welcher wir entnommen haben, daß der Apostel Grund zu der Besorgniß hatte, die Gemeinde möchte seinem schriftlichen Worte minderes Gewicht beimessen, als seinem mündlichen, dessen Eindruck von seiner Persönlichkeit unterstützt worden war, und dessen Erinnerung mit der an den Ursprung ihres Christenlebens zusammenfiel. Die Vermahnung endlich geht über in einen Gebetswunsch, mit welchem der Haupttheil des Briefs ganz ähnlich schließt, wie es im ersten Briefe 3, 11—13 der Fall gewesen. Er nennt dieß Mal den Herrn Jesus zuerst und unsern Gott und Vater darnach, weil er damit an die letztvorhergegangene Nennung Jesu anknüpft, und weil er den, welcher unser Gott und Vater ist, wie Jesus unser Herr, als den bezeichnen will, der uns geliebt und, was als die Erzeigung seiner Liebe verstanden sein will[2]), uns einen Trost, der nie entschwindet[3]), und eine gute Hoffnung gegeben hat. Παράκλησις ist das, was uns getrost macht in der Gegenwart, ἐλπίς das, wessen wir uns von der Zukunft zu versehen haben: beides

[1]) so Kern a. a. O. S. 213. [2]) gegen Lünemann, vgl. Gal. 2, 20.
[3]) vgl. Olshausen z. d. St.

benennt der Apostel dem wesentlichen Inhalte seines Briefs entsprechend, als welcher sich auf die Bedrängniß einer Gemeinde bezieht, die der Offenbarung Christi entgegenwartet. Ἐν χάριτι aber fügt er hinzu, nicht um zu sagen, was Gott bewogen habe, ihnen Trost und Hoffnung zu geben — denn es heißt nicht „aus Gnaden“ [1]), — sondern in Verbindung mit δούς, um zu sagen, daß es eine Gabe freier Gunst gewesen, in und mit deren Zuwendung sie Trost und Hoffnung empfangen haben. Das den Lesern Zugewünschte selbst entspricht dann einerseits der παράκλησις αἰωνία, nämlich παρακαλέσαι ὑμῶν τὰς καρδίας, andererseits der ἐλπὶς ἀγαθή, sofern es eines Festbleibens in dem guten Werke und Worte bedarf, darin sie stehen, damit sie der ihnen gegebenen Hoffnung nicht verlustig werden. Sie stehen aber in gutem Werke kraft des ἁγιασμὸς πνεύματος und in gutem Worte vermöge der πίστις ἀληθείας. Denn ihr Gutesthun besteht darin, daß sie den Geist, der sie geheiligt hat, sich treiben lassen, und das gute Wort, das sie haben, ist das Wort der Wahrheit, welche sie gläubig aufgenommen haben.

Abschluß des bisherigen Briefs. 3, 1—3.

Wenn nun der Apostel mit τὸ λοιπόν fortfährt, ähnlich wie im ersten Briefe an gleichartiger Stelle 4, 1, so scheint es, als ob er mit dem zu Ende wäre, was er dieß Mal zu schreiben hat. Denn er kommt bereits an die Aufforderung zur Fürbitte für ihn und seine Berufsgenossen [2]). Und zwar ist es ein Zwiefaches, das sie ihnen erbitten sollen, daß des Herrn Wort guten Fortgang habe, und daß sie der Noth, welche böse Menschen ihnen machen, entnommen werden. Die Wiederholung des ἵνα macht bemerklich, daß sie Letzteres sonderlich neben Ersterm erbitten sollen. Auf rasche Ausbreitung des göttlichen Wortes lautet der erstere Satz nicht [3]), sondern nur auf ein Vorwärtsbringen desselben im Gegensatze zum Stillstande; und καθὼς καὶ πρὸς ὑμᾶς mit δοξάζηται zu verbinden [4]), geht um so weniger an, als es überhaupt nicht heißen kann „wie bei euch“, indem ein solcher Gebrauch von πρός mit dem Akkusativ nur da thunlich ist,

---

[1]) gegen de Wette. [2]) vgl. z. B. Eph. 6, 19; Kol. 4, 3. [3]) gegen Bengel, Lünemann. [4]) so z. B. Bisping, Ellicott.

wo eine mit persönlichem Verkehre verbundene Gegenwart ausgedrückt werden soll[1]). Ueber das nur angehängte καὶ δοξάζηται hinweg schließt sich πρὸς ἡμᾶς in der Art an τρέχῃ an, daß es heißt, wie das Wort des Herrn an die Leser gelangt ist und da seine Verherrrlichung gefunden hat, so solle es auch da, wo ihre Lehrer sich jetzt befinden, vorwärtsdringen. Daneben aber spricht der Apostel auch von mißgearteten und argen Menschen, denen er nur nicht preisgegeben werden, vor deren bösem Willen er nur bewahrt bleiben möchte[2]), indem er erklärend hinzufügt, οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις. Wenn es nicht Menschen gäbe, von denen sich nicht erwarten läßt, daß sie gläubig werden, so hätte der Apostel nur Einen Wunsch und die von ihm begehrte Fürbitte nur Einen Inhalt. So aber muß er begehren, daß die Gemeinde auch das Andere ihm erbitte, damit er sein Berufswerk ungehindert ausrichte. Von den argen Menschen, welche ihn so daran hindern wollen, wie Akt. 18, 12—17 von seinem Aufenthalte in Korinth erzählt ist, daß die dortigen Juden die weltliche Obrigkeit wider ihn in Bewegung zu setzen versuchten, kommt er auf den Argen, welcher ihn um die schon gewonnene Frucht seiner Arbeit bringen möchte, und spricht seine Zuversicht zu dem Herrn aus — denn die Lesart πιστὸς δέ ἐστιν ὁ θεός stammt wohl nur aus den ähnlichen Stellen 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18 —, daß er, der da Glauben hält, die Gemeinde festigen und wider ihn bewahren werde: ein innerer Zusammenhang der Sätze, welcher uns dessen versichert, daß τοῦ πονηροῦ als Masculinum gemeint ist[3]), nicht als Neutrum, wofür man sich auf das irrige Vorgeben stützt, als ob der Satz über den mit τὸ λοιπόν gemachten Uebergang hinweg Wiederaufnahme des 2, 17 ausgesprochenen Wunsches sei[4]).

Angehängte Ermahnung in Betreff frommen Müßiggangs. 3, 4—16.

Um den Uebergang von V. 3 zu V. 4 zu erklären, hebt man hervor, daß der Apostel dort Vertrauen zum Herrn, hier aber Vertrauen auf die Gemeinde ausdrücke[5]). Wäre aber dieß die innere Verbindung der beiden Sätze, so würde es heißen, ἐφ'

[1]) vgl. z. B. 1 Kor. 16, 6; 2 Thess. 3, 10; Joh. 1, 1. [2]) vgl. z. B. Röm. 15, 31. [3]) so z. B. Calvin, Bengel, Olshausen. [4]) so Lünemann, Bisping. [5]) vgl. z. B. Flatt, de Wette, Lünemann z. d. St.

ὑμᾶς δὲ πεποίθαμεν, und nicht πεποίθαμεν δὲ ἐφ' ὑμᾶς. Richtiger ist die Bemerkung, daß der Apostel diese neue Wendung deshalb nimmt, weil er der Gemeinde noch etwas anzubefehlen hat, das er um so mehr mit diesen Worten einzuleiten Ursache hat, je schwerer es ihr fallen wird. Während es schien, als ob er zu Ende sei, hebt er noch einmal wieder an, und zwar mit dem Ausdrucke seiner Zuversicht, daß sie thun und daß sie thun werden, was er ihnen anbefiehlt. Ihres christlichen Wandels, sofern er darin besteht, daß sie den apostolischen Weisungen nachleben, hält er sich versichert, nachdem er sich vorher dessen zum Herrn versehen hat, daß er sie wider Satan's Anfechtung beim Christenthume erhalten werde. Daß sich seine Zuversicht auf den Herrn gründe, besagt ἐν κυρίῳ nicht[1]), sondern da πεποίθαμεν mit ἐφ' ὑμᾶς verbunden ist[2]), so dient ἐν κυρίῳ[3]), die Zuversicht, mit der er sich auf sie verläßt, als eine christliche zu bezeichnen, welche ihren Ursprung darin hat, daß er nach ihrer Zugehörigkeit zu Christo bemißt, wessen er sich von ihnen zu versehen habe[4]). Er versieht sich aber dessen, daß sie nicht nur jetzt thun, sondern auch ferner thun werden, was er ihnen anbefiehlt: denn das reichlich beglaubigte ὑμῖν hinter παραγγέλλομεν zu tilgen, hat man keinen genügenden Grund. Er würde sich so nicht ausdrücken, wenn er nicht Ursache hätte, ihnen einzuprägen, daß sein Lehrerverhältniß zu ihnen ein dauerndes ist, und die bestehende Gemeinde zum Gehorsam gegen seine Weisungen eben so verpflichtet bleibt, wie sie durch gläubige Aufnahme seiner Lehre entstanden ist. Es ist und bleibt seine Sache, ihr Weisungen für ihr christliches Verhalten zu geben. Des Herrn Sache aber ist es, ihre Herzen richtig zu leiten, und ihm empfiehlt er deshalb dieß mit dem Satze, ὁ δὲ κύριος κατευθύναι ὑμῶν τὰς καρδίας εἰς τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ καὶ εἰς τὴν ὑπομονὴν τοῦ Χριστοῦ. Daß sie Gott lieben und auf Christum harren, dieß ist die Bedingung, unter welcher sie, was der Apostel ihnen anbefiehlt, in der rechten Weise thun. Man hat unter der ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ Christi eigene Standhaftigkeit

---

[1]) so z. B. Olshausen, Bisping. [2]) vgl. 2 Kor. 2, 3; Matth. 27, 43. [3]) vgl. Gal. 5, 10; Phil. 2, 24. [4]) vgl. z. B. Röm. 14, 14.

verstehen zu müssen geglaubt, entweder so, daß dann auch ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ Gottes Liebe gegen uns sein sollte[1]), oder so, daß man beide Genitive[2]), oder doch den zweiten[3]), im Sinne der Urheberschaft[4]) oder auch der Vergleichung nahm, im letztern Falle eine Liebe zu den Mitmenschen nach Maßgabe der Liebe Gottes gegen uns und eine Ausdauer im Leiden nach Maßgabe der Geduld Christi verstehend. Alle diese Verrenkungen des natürlichen Wortverstandes, auch daß ἡ ὑπομονὴ τοῦ Χριστοῦ Geduld um Christi willen[5]) oder in der Sache Christi[6]) sei, sind eben so entbehrlich als verwerflich. Der Ausdruck κατευθύνειν τὴν καρδίαν mit folgendem εἰς[7]), dem hebräischen הֵכִין לֵב mit folgendem לְ entsprechend[8]), verträgt es nicht, daß ἀγάπη und ὑπομονή etwas Anderes sei, als ein Verhalten, zu welchem es bei dem kommen soll, dessen Herz dahin gerichtet wird. Dann wird aber τοῦ Χριστοῦ nicht minder als τοῦ θεοῦ für Objektsgenitiv gelten wollen, und bei der Bedeutung, welche ὑπομονή vermöge seines Verhältnisses zu ἀγάπη haben muß, ist es auch nichts Anderes. Wie im Sprachgebrauche der Septuaginta hat ὑπομονή die Bedeutung von תִּקְוָה[9]) oder תּוֹחֶלֶת[10]), und ist also das Harren dessen zu verstehen, welcher Christum unter allen Wechselfällen dieser gegenwärtigen Zeitlichkeit seine Hoffnung bleiben läßt[11]). Wenn der Herr ihre Herzen dahin richtet, Gott den Gegenstand ihrer Liebe und Christum den Gegenstand ihres Harrens sein zu lassen, und wenn sie bei solcher Gesinnung thun, was ihnen der Apostel anbefiehlt, so wird Alles richtig bei ihnen hergehen.

So leitet Paulus ein, was er ihnen dießmal anzubefehlen hat. Denn es liegt ihm etwas auf dem Herzen, das er, nachdem er ihnen einmal zu schreiben veranlaßt ist, doch noch aussprechen muß, ehe er wirklich schließt. Aus der Zögerung, mit der er daran geht, können die Leser entnehmen, daß es ihn hart ankommt[12]). Muß er doch von Gemeindegliedern sagen, von denen

[1]) so Olshausen. [2]) so Flatt. [3]) so Lünemann, Bisping. [4]) so Pelt. [5]) so Bengel. [6]) so de Wette. [7]) vgl. Luc. 1, 79. [8]) vgl. 2 Chron. 12, 14 LXX. [9]) vgl. z. B. Jer. 14, 8; 17, 13; Ps. 39, 8. [10]) vgl. Prov. 10, 28. Symm. [11]) so wohl auch Apokal. 3, 10. [12]) vgl. Zeitschr. f. Prot. u. K. 1857 Okt. S. 276.

man sich zurückziehen soll. Zwar zunächst drückt er sich allgemein aus: wenn Einer außer der gemeingültigen Ordnung wandle, statt der Belehrung nachzuwandeln, welche er gegeben und also jeder solcher Unordnung sich schuldig Machende empfangen hat — denn *παρέλαβον* oder *παρελάβοσαν* ist die beglaubigtere Lesart —, von dem solle man sich zurückziehen. Daß er von Gliedern der Gemeinde höre, die sich dessen wirklich schuldig machen, sagt er erst V. 11, nachdem er die Gemeinde an das erinnert hat, was ihn berechtigt, diese Forderung an sie zu richten. Denn nicht die vorausgegangene Hinweisung auf eine Belehrung, welche solche Gemeindeglieder von ihm empfangen haben, soll der mit *γάρ* angeschlossene Satz begründen, wozu dessen Inhalt nicht angethan ist[1]); sondern an sein und seiner Berufsgenossen eigenes Verhalten in Thessalonich erinnert derselbe in einer Weise, welche geeignet ist, der Gemeinde nahe zu legen, daß sie Angesichts solchen Beispiels Ursache hätte, von selbst das zu thun, was er von ihr fordert, und also um so mehr Ursache hat, es jetzt zu thun, da er es fordert. *Αὐτοὶ γὰρ οἴδατε*[2]), schreibt er, *πῶς δεῖ μιμεῖσθαι ἡμᾶς*, und fügt dann hinzu, warum oder woher sie dieß wissen. Was er im ersten Briefe 2, 9 der Gemeinde ins Gedächtniß gerufen hat, um einer Verdächtigung seines Wirkens, als suche er damit nur schnöden Vortheil, zu begegnen, das bringt er ihr jetzt zu diesem andern Zwecke mit einem aus der Natur der Sache begreiflichen Gleichlaute des Ausdrucks in Erinnerung. Bei der innern Verwandtschaft der Begriffe *ἀτακτεῖν*, außer der gemeinen Lebensordnung sich bewegen, und *δωρεὰν ἄρτον ἐσθίειν παρά τινος*, sich von Anderen ernähren lassen, folgt angemessen *οὐδέ* auf *οὐκ*. Daß diesem verneinenden Satze gegenüber das Participium *ἐργαζόμενοι* unregelmäßig statt eines Verbum finitum stehe[3]), ist eine überflüssige und irrige Annahme. Wie in V. 12 ist eine mit hebraisirendem Ausdrucke als *ἐσθίειν ἄρτον*, אֲכַל לֶחֶם, bezeichnete Selbsternährung gemeint, welche nicht ohne Erwerbsarbeit geschieht, ein *ἐσθίειν ἄρτον ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ*, wie erstlich verbunden sein will, worauf dann *νύκτα καὶ ἡμέραν ἐργαζόμενοι*

[1]) gegen Lünemann. [2]) vgl. 1 Thess. 2, 1; 3, 3. [3]) so z. B. de Wette.

näher benennt, in wie fern es ein ἐσθίειν ἐν κόπῳ καὶ μόχθῳ gewesen[1]), und also sowohl dem δωρεὰν ἄρτον ἐσθίειν, als auch, was der Zweckſatz πρὸς τὸ μὴ ἐπιβαρῆσαί τινα ὑμῶν noch beſonders hervorhebt, dem ἄρτον ἐσθίειν παρά τινος gegenüberſteht, indem erarbeitetes Brod eigenes, wie es V. 12 genannt wird, und nicht von Anderen dargereichtes iſt. Das ſich anſchließende οὐχ ὅτι hat ſeinen Gegenſatz an einem ἀλλ' ἵνα, und unterſcheidet ſich dadurch von dem elliptiſchen οὐχ ὅτι „nicht daß", wie es 2 Kor. 1, 24; 3, 5; Phil. 3, 12; 4, 11. 17 vorkommt[2]). Daß er, der Apoſtel, ſich ſelbſt ernährt hat, und nicht von Anderen ſich hat ernähren laſſen, geſchah nicht deshalb, weil er zu Letzterm unberechtigt iſt, ſondern in der Abſicht, um ein Beiſpiel zur Nachahmung zu geben, damit ſie um ſo mehr der Weiſung nachkämen, welche er ihnen ſchon damals ertheilt hat, wie er in dem mit καὶ γάρ angeſchloſſenen Satze in Erinnerung bringt. In ſolchem Zuſammenhange ſteht nämlich dieſer Satz mit dem nächſtvorhergegangenen, daß er erklärt, wie der Apoſtel von ſeinem Verhalten ſagen kann, es ſei beſtimmt geweſen, der Gemeinde zum Vorbilde zu dienen. Sie konnte es dafür erkennen, weil er ihr ſchon damals jene Weiſung gab, die er hier in ein jüdiſches Sprüchwort[3]) faßt. Wie 1 Theſſ. 3, 4 bezieht ſich das καὶ auf die Zeitbeſtimmung, bei der es ſteht, und nicht auf τοῦτο[4]), was ſich mit der Wortſtellung nicht verträgt; und zwar betont der Apoſtel, daß er dieſe Weiſung ſchon damals gleich gegeben[5]), mit Bezug auf die ſchriftliche Ermahnung 1 Theſſ. 4, 11, wo er auch ſchon auf die mündliche zurückverwieſen hat. Es liegt ihm daran, daß ſie nicht meinen, er habe ihnen, als er ſie zu Chriſto bekehrte, eine andere Geſtalt des Chriſtenlebens vorgezeichnet, und wolle ſie nun erſt hinterdrein wieder in die gemeine Ordnung des bürgerlichen Lebens einſchränken[6]), etwa gar im Zuſammenhange mit einer andern Belehrung über Chriſti Wiederkunft, durch welche dieſe Hoffnung in weitere Ferne gerückt werde. Nachdem er aber in V. 6—10 der Gemeinde geſagt hat, wie ſie ſich gegen diejenigen zu verhalten

[1]) vgl. Winer Gram. S. 329. [2]) ſo z. B. Lünemann, Bisping. [3]) vgl. Wetſtein z. d. St. [4]) gegen Flatt, Lünemann, Bisping. [5]) vgl. Bengel z. d. St. [6]) vgl. Theodoretus z. d. St.

habe, welche seiner damaligen Weisung zuwider leben; so erklärt er nun V. 11, wo sich γάρ auf jenen ganzen Zusammenhang bezieht[1]), was ihn darauf bringt, ihr solches zu sagen, und wendet sich dann an diejenigen selbst, von denen er hört, daß sie sich, anstatt ihren Lebensunterhalt mit der gemeinen Berufsarbeit zu erwerben, als περιεργαζόμενοι mit solchem zu thun machen, was außerhalb ihres eigentlichen Berufs liegt.

Ὑμεῖς δέ, fährt er nach deren Ermahnung fort, zur einheitlichen Gemeinde sich wieder zurückwendend, ὑμεῖς δέ, ἀδελφοί, μὴ ἐγκακήσητε καλοποιοῦντες. Denn nur Luc. 18, 1, nicht aber in den paulinischen Stellen Gal. 6, 9; 2 Kor. 4, 1. 16; Eph. 3, 13 und an der hier vorliegenden, dürfte die Form ἐγκακεῖν hinreichend bezeugt sein, um sie statt der im griechischen Sprachgebrauche nicht vorkommenden Form ἐκκακεῖν für ursprünglich zu halten. Wie aber die Ermahnung, im Gutesthun nicht laß zu werden, in diesem Zusammenhange gemeint sei, erhellt in so fern schon aus dem Sprachgebrauche, als καλῶς ποιεῖν oder καλὰ ποιεῖν, desgleichen aber auch ἀγαθοποιεῖν[2]), die Bedeutung des Wohlthuns nur durch die Umgebung bekommt, welche hier nicht auf solche Näherbestimmung führt[3]). Es wird also vom Thun des Wohlanständigen überhaupt zu verstehen sein, aber freilich in der Richtung, in welcher eine Ermahnung dazu durch den Zusammenhang veranlaßt war. An eine liebevolle, schonende Behandlung der Brüder zu denken[4]), konnte nur eine falsche Vorausnahme des Folgenden und die Verkennung des mit δέ bezeichneten Uebergangs zu demselben verleiten. Eben so unmöglich ist aber auch, ein bloßes Nichtthun, daß man sich von dem Beispiele frommen Müßiggangs nicht anstecken lasse[5]), darunter zu verstehen. Allerdings aber im Gegensatze zu diesem übel geschäftigen Müßiggange ist ein Thun nicht des Guten überhaupt gemeint, sondern von solchem, das den Menschen auf eine ihm wohlanständige und der sittlichen Gemeinschaft ersprießliche Weise beschäftigt, was Tit. 3, 8. 14 καλῶν ἔργων προΐστασθαι heißt.

---

[1]) so Flatt. [2]) gegen Wieseler z. Gal. 6, 9. [3]) gegen de Wette u. A. [4]) so Olshausen. [5]) so Lünemann.

Von der Ermahnung, in solchem Thun nicht laß zu werden, wozu es inmitten einer dem Christenthume und seinen Bekennern feindseligen bürgerlichen Welt so leicht kommen konnte[1]), biegt der Apostel zu der Weisung zurück, von der er ausgegangen, wie sich die Gemeinde gegen diejenigen verhalten solle, welche den gemeinen Arbeitsberuf hintansetzen und sich für eine eigenbeliebige Geschäftigkeit von Anderen ernähren lassen, oder, wie er jetzt nach der eben vorausgegangenen Abmahnung von solchem Treiben sich ausdrückt, welche seinem brieflichen Worte nicht gehorsamen. Denn so unthunlich es ist, διὰ τῆς ἐπιστολῆς mit τοῦτον σημειοῦσθε zu verbinden[2]), wo es durch die Stellung einen unnützen Nachdruck erhält, der Artikel überflüssig, ja, weil der Apostel nicht ohnehin schon einer Antwort gewärtig sein kann, überlästig und störend[3]), und das Medium σημειοῦσθαι, statt dessen ein ἡμῖν besser am Orte wäre, unverständlich wird; so bequem und unanstößig dient es, den Begriff ὁ λόγος ἡμῶν in der Art zu vervollständigen, daß der Artikel auf den Brief hinweist, welchen der Apostel jetzt eben schreibt, indem es dann eines Artikels vor dem präpositionalen Beisatze um so weniger bedurfte, als es sich nicht um das handelte, was er überhaupt, sondern was er jetzt schriftlich sagte. Warum er aber διὰ τῆς ἐπιστολῆς beifügte, und gerade so sich ausdrückte, wird aus der Weisung verständlich, die er für den Fall einer solchen Gehorsamsweigerung gibt. Τοῦτον σημειοῦσθε, sagt er, μὴ συναναμίγνυσθαι αὐτῷ, ἵνα ἐντραπῇ, καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε, ἀλλὰ νουθετεῖτε ὡς ἀδελφόν. Diese beiden Sätze — denn auch, wenn man καὶ μὴ συναναμίγνυσθε liest, gehört dieß mit τοῦτον σημειοῦσθε zusammen, und bildet dem gegenüber καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε einen zweiten Satz — läßt man insgemein in einem Verhältnisse zu einander stehen, als ob sie durch δέ, statt durch καί, verbunden wären[4]). Es steht aber nicht einmal μηδέ, geschweige μὴ δέ, sondern καί bringt ein Verbot, das den Gegensatz ausspricht, in welchem das Gebot gemeint war[5]), so zwar, daß der Nachdruck mehr auf dem Verbote liegt, als auf dem Gebote.

[1]) vgl. 1 Petr. 2, 15. 18; 3, 17. [2]) so z. B. Calvin. [3]) gegen Winer Gramm. S. 113. [4]) vgl. z. B. Flatt, de Wette, Bisping z. d. St. [5]) vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 213 f.

Statt den Ungehorsamen wie einen Feind zu achten, soll die Gemeinde dasjenige thun, was dazu dienen kann, daß er in sich geht und sich eines Andern besinnt. Dann wird aber das Gebot, welches dem καὶ μή vorausgeht, gleichartigen Inhalts sein, wie das hinter καὶ μή mit ἀλλά angeschlossene. Es lautet nach richtiger Lesart, τοῦτον σημειοῦσθε, μὴ συναναμίγνυσθαι, und nicht καὶ μὴ συναναμίγνυσθε αὐτῷ. Denn wäre letztere Lesart die ursprüngliche, so stände in dem Verbotsatze sicherlich ein αὐτόν: das Fehlen desselben beweist, daß sich zwischen τοῦτον σημειοῦσθε und καὶ μὴ ὡς ἐχθρὸν ἡγεῖσθε kein von ersterm unabhängiger Satz mit anderm Objektscasus befindet. Entstanden ist die Lesart μὴ συναναμίγνυσθε wahrscheinlich durch die Schwierigkeit des Infinitivsatzes hinter σημειοῦσθε, zumal wenn man διὰ τῆς ἐπιστολῆς mit letzterm verband. Denn mag man in diesem Falle einen Brief der Gemeinde verstehen, durch den sie dem Apostel die Ungehorsamen zur Anzeige bringen[1]), oder den Brief des Apostels, mittelst dessen sie ihnen eine Rüge ertheilen sollte[2]), immer ist die Anschließung eines Infinitivsatzes solchen Inhalts unmöglich. Umgekehrt paßt zu der richtigen Verbindung von διὰ τῆς ἐπιστολῆς die Lesart καὶ μὴ συναναμίγνυσθε nicht, weil das für sich allein stehende τοῦτον σημειοῦσθε keinen angemessenen Sinn gibt. Denn nicht „merkt ihn euch", heißt es[3]), sondern „bemerkt ihn euch", was dann einer vervollständigenden Näherbestimmung bedarf, wie sie mit einer infinitivischen Zweckbezeichnung gegeben ist. Gerade dadurch unterscheidet sich diese Weisung von der in V. 6 gegebenen, daß dort geboten war, sich von denen zurückzuziehen, welche unordentlich wandeln, was Sache der Einzelnen war; wogegen jetzt eine Maßregel geboten ist, welche Sache der Gemeinde war, indem sie sich diejenigen anmerkt, welche sie aus ihrem Zusammenleben ausschließt: eine Maßregel, bei welcher dieselben nicht aufhören, für christliche Brüder geachtet und als solche vermahnt zu werden, damit sie in sich gehen und in den Genuß der brüderlichen Gemeinschaft wieder eingesetzt werden mögen. Sagen sie ja doch nicht demjenigen

---

[1]) so z. B. Calvin. [2]) so z. B. Bengel. [3]) gegen Olshausen, de Wette, Lünemann.

apostolischen Worte den Gehorsam auf, durch welches sie zu Christo bekehrt worden sind, sondern weigern ihn nur demjenigen, welches jetzt brieflich an die Gemeinde ergeht, sind nicht Feinde des Evangeliums geworden, sondern sträuben sich nur in einem einzelnen Stücke gegen die Ordnung des christlichen Lebens, welche sie sich von dem Apostel des Evangeliums sollten lehren lassen. Und so ist denn auch jene Maßregel nicht an und für sich geboten, sondern in ihrer Abzielung auf Wiederzurechtbringung des von ihr Betroffenen, und deshalb im Gegensatze zu einem Verhalten gegen den Ungehorsamen, welches zwischen ihm und einem Feinde keinen Unterschied macht. Der Apostel besorgt nicht, daß die Gemeinde sich weigern werde, streng gegen die zu verfahren, welche sich nicht von ihm weisen lassen, wohl aber, daß sie in ihrer Strenge das richtige Maß nicht einhalten möchte.

Es ist eine Störung des innern Friedensstandes der Gemeinde, wenn sie gegen Einzelne in ihrer Mitte eine Maßnahme der Strenge vorkehren muß. Daraus erklärt sich, daß der Apostel zu dem Wunsche übergeht, der Herr des Friedens wolle ihr den Frieden geben, nach welchem er ihn benennt. Doch beschränkt er seinen Wunsch nicht auf Frieden in dieser einzelnen Beziehung, indem er vielmehr nicht nur *διὰ παντός*, sondern auch *ἐν παντὶ τρόπῳ* hinzufügt. Denn die Lesart *ἐν παντὶ τόπῳ* kann nur einer Gedankenlosigkeit ihren Ursprung verdanken, welche mit Verkennung der Bedeutung, welche *ἐν παντὶ τρόπῳ* in diesem Zusammenhange hat, von „allezeit" zu „aller Orten" überschweifte. Wie aber der Apostel der Gemeinde Frieden zuwünscht für den ganzen Umfang ihres Lebens, so grüßt er sie schlüßlich mit dem Zurufe *ὁ κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν* in allen ihren Gliedern, und hebt darin den Gegensatz wieder auf, in den er sie zu Einzelnen in ihrer Mitte hat stellen müssen.

Eigenhändige Unterschrift. 3, 17—18.

Ausdrücklich macht der Apostel dieß Mal, ehe er mit den Worten *ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μετὰ πάντων ὑμῶν* schließt, darauf aufmerksam, daß er diese Worte eigenhändig schreibe, mit dem Beifügen, daß dieß Zeichen am Schlusse jedes Briefs sich finde, der von ihm herrührt, und mit der Aufforderung, zu bemerken, daß dieß seine Handschrift sei. Aus Letzterm

folgt nicht, daß den Lesern seine Handschrift noch nicht zu Gesicht gekommen[1]), sondern nur, daß sie noch keinen Anlaß gehabt hatten, sie zu beachten. Das Grußwort am Schlusse des ersten Briefs ἡ χάρις τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ μεθ' ὑμῶν kann er also immerhin eigenhändig geschrieben haben, und doch, weil er dort nicht darauf aufmerksam gemacht hatte, dieses οὕτως γράφω jetzt beizufügen für nöthig erachten. Denn daß sich die Worte ὅ ἐστιν σημεῖον ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ nur auf das Vorausgegangene beziehen[2]), während der Apostel doch zugestandener Maßen auch das hinter οὕτως γράφω Folgende eigenhändig geschrieben hat, ist in sich selbst widersinnig, und beruht auf einer Unterscheidung von Gruß und Segenswunsch, nach welcher Paulus alle die Briefe, welche nur mit letzterm schließen, ohne daß ὁ ἀσπασμὸς τῇ ἐμῇ χειρὶ Παύλου dabei steht, ohne Gruß gelassen hätte, und welcher die Thatsache widerspricht, daß solcher Segenswunsch[3]) die gleiche Stelle einnimmt, wie sonst ein ἔρρωσθε[4]), welches doch ohne Zweifel der Abschiedsgruß des Briefstellers ist. Die Gegenbemerkung, daß am Schlusse des ersten Briefs an die Korinther und des Briefs an die Kolosser, wo allein noch jene Worte vorkommen, die wir für eine Ankündigung des Grußes und nicht für den Gruß selbst nehmen, dem Segenswunsche Anderes noch vorausgeht, ist von keinem Belange[5]), da sich mit dem abschließenden Segenswunsche, in welchem sich das persönliche Verhältniß des Briefstellers zu seinen Lesern ausspricht, gar wohl eine solche Bitte wie μνημονεύετέ μου τῶν δεσμῶν, oder auch der Ausdruck einer Stimmung wie jenes εἴ τις οὐ φιλεῖ τὸν κύριον, ἤτω ἀνάθεμα verbinden kann: wie denn der letztere Fall, von Röm. 16, 25—27 abgesehen, am Schlusse des Briefs an die Epheser in so fern seines Gleichen hat, als hier auf den Abschiedsgruß ein über den Leserkreis hinausgreifender Segenswunsch folgt. Der Apostel hatte also im Brauche, seine nicht eigenhändig geschriebenen Briefe mit einem kurzen Abschiedsgruße eigenhändig zu schließen, ohne darauf, daß er dieß selber schreibe, immer aufmerksam zu machen.

---

[1]) so Lünemann. [2]) so de Wette, Lünemann, Bisping. [3]) vgl. 1 Petr. 5, 14. [4]) vgl. z. B. Akt. 15, 29. [5]) gegen de Wette.

Was ihn zu einer solchen Bemerkung veranlaßte, konnte sehr verschiedener Art sein. Wenn er sie dem ersten Briefe an die Korinther beigab, obgleich diese Gemeinde schon einen Brief von ihm hatte[1]); so wird in der Beschaffenheit dessen, was er hier eigenhändig schrieb, der Grund zu suchen sein, warum er darauf aufmerksam machte, daß er es eigenhändig schreibe. Und eben so wird es sich mit der Unterschrift des Briefs an die Kolosser verhalten. Man wird also nicht fragen müssen, warum jene Bemerkung in den meisten Briefen des Apostels fehlt[2]), sondern warum sie sich in einzelnen findet. Im vorliegenden Falle sie beizufügen und diese eigenhändige Grußunterschrift als Kennzeichen aller seiner Briefe, nicht blos der künftig nach Thessalonich zu schreibenden, wie man unmöglicher Weise πάσῃ eingeschränkt hat[3]), bemerklich zu machen, veranlaßte ihn der Umstand, daß in der Gemeinde, an die er schrieb, ein Brief in Umlauf gekommen war, welcher entweder dafür ausgegeben wurde oder wenigstens dafür galt, daß er von ihm herrühre.

Aechtheit des Briefs.

Man hat in diesem Schlußworte ein Merkzeichen der Unächtheit des Briefs zu erkennen gemeint, und die Erklärung desselben aus dem eben genannten Umstande damit abgefertigt, daß man sie Bestätigung einer Fiktion durch eine andere nannte, indem sich die Stelle 2, 2 auf einen wirklichen Brief des Apostels selbst, nämlich auf den ersten Brief an die Thessalonicher beziehe[4]). Aber wir haben bereits gesehen, daß dieß eine sprachlich und sachlich gleich unmögliche Behauptung ist, und daß jene Stelle wirklich nur aus einer Thatsache begriffen werden kann, welche den Apostel nothwendig veranlassen mußte, auf das Kennzeichen der von ihm herrührenden Briefe aufmerksam zu machen. Und wenn weiter entgegnet wurde, keinen Falls habe Paulus schreiben können, ἐν πάσῃ ἐπιστολῇ sei seine eigenhändige Grußunterschrift ein Kennzeichen, zumal wenn dieser Brief zu den allerfrühesten Sendschreiben des Apostels gehöre; so beruht dieser Einwurf theils auf dem schon abgewiesenen Irrthume, als ob seine auf uns gekommenen Briefe nur zum Theil mit seiner eigenhändigen Unterschrift ver-

[1]) s. 1 Kor. 5, 9. [2]) gegen de Wette. [3]) so Lünemann, Bisping z. d. St. [4]) so Kern a. a. O. S. 209.

sehen gewesen wären, theils auf dem andern, als ob er keine anderen Briefe geschrieben hätte außer den auf uns gekommenen, während doch sogar der Fall vorliegt, daß von seinen an die korinthische Gemeinde ergangenen Schreiben eines verloren gegangen ist. Sollte der Apostel seit einer Reihe von Jahren zu Gemeinden, an denen er gearbeitet oder die er gestiftet hatte, in Beziehung gestanden haben, ohne je sich veranlaßt zu sehen, an eine derselben ein schriftliches Wort zu richten? Sollte er zu wiederholten Malen aus Philippi Unterstützungsspenden empfangen haben[1]), ohne öfter und früher, als von Rom aus, schriftlich dafür zu danken[2])? Daß er aber bei seiner Gewohnheit, sich seinen Unterhalt mit Handarbeit selbst zu erwerben, seine Briefe wo möglich durch fremde Hand schrieb, war eben so natürlich, als daß er ihnen ein eigenhändiges Wort beigab, wenn er dieß auch nicht als Vorsichtsmaßregel gegen Unterschiebung erdichteter Briefe gemeint, sondern erst da, wo der Fall einer solchen Unterschiebung ihm wirklich vorkam, auf seine Unterschrift als auf ein Erkennungszeichen seiner Briefe hingewiesen haben wird.

Wäre der Brief eine Dichtung, so würde die Unterschrift desselben von der Geflissentlichkeit Zeugniß geben, mit welcher der Verfasser ihn als einen paulinischen in Umlauf bringen wollte. Diese Geflissentlichkeit erklärt sich nicht, wenn der Brief nur dadurch entstanden sein soll, daß ein Pauliner, von dem Anblicke der Zeitverhältnisse zwischen den Jahren 68 und 70 ergriffen, im Geiste das apokalyptische Bild 2, 1—12 schaute und, um es seinen christlichen Brüdern mitzutheilen, in einen Brief aufnahm, dem er die Form eines paulinischen gab[3]). Wohl aber erklärt sie sich, wenn eine der pseudoneronischen Bewegungen, etwa zu Anfang der Regierung des Vespasianus, den Brief zu dichten veranlaßt hat[4]), indem es sich dann darum handelte, eine durch diese Bewegung entstandene Unruhe unter den macedonischen Christen zu beschwichtigen. Allein, abgesehen davon, daß von einem vorgeblichen Nero, welcher Macedonien in Unruhe versetzte, Nichts be-

[1]) Phil. 4, 15 f.; 2 Kor. 11, 9. [2]) vgl. ep. Polyc. 3. [3]) so Kern a. a. O. S. 214. [4]) so Baur theol. Jahrbb. 1855 S. 156 f.

kannt ist[1]), und abgesehen von der Frage, ob unter den Christen damaliger Zeit die Meinung verbreitet war, Nero, der noch lebende oder der wieder lebendig gewordene, werde der letzte Feind der Gemeinde Gottes sein, will sich der Inhalt des Briefs zu einer solchen Veranlassung desselben nicht schicken. Theilte der Verfasser jene Meinung und wollte er nur die Aufregung derer stillen, welche irriger Weise den wirklichen Nero erschienen und damit den Tag des Herrn vorhanden glaubten; so mußte er im Gegensatze gegen ein Vorkommniß der Art, wie das derzeitige war, die Gestalt des wirklichen Nero zeichnen, statt nur überhaupt in Erinnerung zu bringen, daß er vorher kommen müsse, ehe der Herr erscheine. Gerade dadurch, daß die Christen Thessalonich's den Tag des Herrn vorhanden meinten, ohne daß bereits eingetreten war, was der Verfasser von Nero erwartete, sollte ja Paulus zu dieser brieflichen Belehrung angeblich veranlaßt worden sein. Wie konnte nun eine solche Dichtung der Unruhe begegnen wollen, welche über der Erscheinung eines Nero um des willen entstanden war, weil damit der Tag des Herrn vorhanden sei? Oder soll man sich denken, daß jene pseudoneronische Bewegung bereits vorübergegangen war und die Erwartungen, welche sich christlicher Seits an sie anschlossen, getäuscht hatte? So mußte die Dichtung wiederum ausführen, was alles geschehen könne, ohne schon das Ende zu sein, und im Gegensatze zu solchen Vorkommnissen zeichnen, wie der wirkliche letzte Feind auftreten werde, damit man inne ward, daß man sich von dem vermeintlichen nicht hätte täuschen lassen sollen, ohne darum die Erwartung des wirklichen aufzugeben. Aber der Brief ist überall nicht so angelegt, daß er in einer Umgebung entstanden sein könnte, welche der Offenbarung eines letzten Feindes der Gemeinde Gottes entgegensah; vielmehr müßte er gerade für solche gedichtet worden sein, welche den Tag des Herrn bereits im Anbruche glaubten, ohne daß doch der hier gezeichnete Widersacher sammt dem sein Erscheinen begleitenden Abfalle gekommen war, und ohne daß er noch von ihnen erwartet wurde. Solcher Irrthum begriffe sich aber nicht in einer Zeit,

[1]) vgl. Tacitus hist. 2, 8.

wo die johanneische Offenbarung bereits in Geltung stand, wie es der Fall wäre, wenn der Brief aus der Zeit des Trajanus herrührte[1]). Er begreift sich nur in dem Maße, als die Christenhoffnung noch so jung und Verfolgung durch die eigenen Volksgenossen noch etwas so Neues war, wie damals in Thessalonich, als Paulus diesen Brief, wenn er ächt ist, dahin geschrieben hat. Warum sollte er also nicht ächt sein?

Wir haben gefunden, daß es keineswegs das Bild Nero's ist, welches der Verfasser als das des schließlichen Widersachers zeichnet; und die Annahme einer Beziehung auf damalige Weltverhältnisse, außer sofern es sich um das μυστήριον τῆς ἀνομίας handelt, kann nicht zur Aufhellung, sondern nur zur Verwirrung der aus der Schrift entnommenen Züge seiner Zeichnung dienen. Man kommt dadurch auf solche dem klaren Wortlaute widersprechende Erklärungen, wie daß unter der ἀποστασία die gräuelhafte Verruchtheit des jüdischen Volks, welche im Aufstande gegen die Römer hervorbrach[2]), oder daß unter dem κατέχων der vor Nero[3]), oder der zwischen dem verschwundenen und wiedererscheinenden Nero[4]), der zur Zeit regierende Kaiser zu verstehen sei. Aber schon die Frage, welche darauf geführt hat, die damaligen Zeitverhältnisse zu Hülfe zu nehmen, die Frage, wie es gekommen sei, daß der Verfasser zur Zeit, als er schrieb, die Erfüllung der urchristlichen Erwartung eines Widerchrist angebrochen glaubte, steht mit der Belehrung, welche er gibt, in Widerspruch, als welche vielmehr verneint, daß diese Erfüllung schon angebrochen sei, und nur ausführt, daß sie anbrechen werde, sobald die Wirksamkeit des zur Zeit sie Zurückhaltenden aufhöre. Haben wir nun richtig erkannt, was es um Letztern sei, so besteht keinerlei Grund, damalige Zeitverhältnisse zur Erklärung dieser Belehrung beizuziehen; vielmehr ist dieß ausdrücklich dadurch ausgeschlossen, daß sie dem Wahne entgegentritt, als sei der Tag des Herrn schon vorhanden. Ist doch, sagt der Verfasser, die Zeit des Abfalls und des letzten Feindes der Gemeinde noch nicht erschienen, sondern der Zurück-

[1]) so Hilgenfeld in d. Zeitschr. für wiss. Theol. 1862 S. 254. [2]) so z. B. Kern a. a. O. S. 200. [3]) so Döllinger a. a. O. S. 286. [4]) so Baur a. a. O. S. 154.

haltende noch in Wirksamkeit; womit sich seine, allerdings aus damaligen Zuständen erklärliche, Aussage, daß der Widerstreit wider die sittliche Ordnung bereits in vollem Maße wirksam sei, gar wohl verträgt, weil das Vorhandensein einer solchen ἀνομία etwas ganz Anderes ist, als das Vorhandensein des ἄνομος.

Man könnte nun sagen, die Erwartung eines Widerchrist sei unpaulinisch, weil sie sich nirgend sonst in paulinischen Schriften finde[1]). Aber man müßte zeigen, daß sie sich an solchen Stellen nicht finde, wo sie zu Tage treten würde, wenn Paulus sie theilte. Denn sonst könnte man mit gleichem Rechte die Erwartung einer endlichen Bekehrung des jüdischen Volks, wenn sie nur Röm. 11, oder die Lehre von einer schlüßlichen Selbstuntergebung des Sohnes unter den Vater, welche nur 1 Kor. 15 vorkommt, für unpaulinisch erklären. Der Apostel hat nirgend sonst Veranlassung gehabt, dem aufregenden Irrthume entgegenzutreten, als ob der Tag des Herrn schon vorhanden sei. Etwas Anderes wäre es, wenn die hier ausgesprochene Vorstellung mit der Erwartung, welche er 1 Kor. 15, 52 kundgibt, in Widerspruch stände[2]). Aber daß er dort voraussetze, er werde die Wiederoffenbarung Christi noch selbst erleben, haben wir bereits zu 1 Thess. 4, 15 für unrichtig erkannt; und so kann es uns schon deshalb nicht irren, wenn er jetzt, wie man sagt, den Eintritt derselben in unbestimmte Ferne hinausrückt, zumal wir gesehen haben, daß dem nicht einmal so ist, indem die Wirksamkeit dessen, welcher die Erscheinung des Widerchrist aufhält, jeden Augenblick ein Ende nehmen kann[3]).

Erweisen sich aber die aus dem Inhalte der ersten Hälfte des zweiten Kapitels entnommenen Gründe gegen die Aechtheit des Briefs als richtig, so wird es sich der Mühe nicht verlohnen, die anderweitigen, welche jenen nur zur Unterstützung dienen sollen, zu widerlegen. Sie bestehen in der zwiefachen Wahrnehmung, daß der Brief viel Verwandtschaft mit dem ersten an die Thessalonicher hat, was man Abhängigkeit von demselben nennt, und daß er einiges Eigenthümliche hat, das sonst in paulinischen

[1]) so schon J. E. Chr. Schmidt krit. Geschichte der neutest. Schriften I. S. 257. [2]) so Baur Paulus II. S. 100 ff. [3]) dieß auch gegen Hilgenfeld a. a. O. S. 243 ff.

Schriften nicht vorkommt[1]). Jene Verwandtschaft ist um so erklärlicher, je kürzer der Zeitraum war, seit der Apostel an dieselbe Gemeinde unter Fortdauer derselben Zustände ihres Lebens geschrieben hatte. Solche Besonderheiten aber, wie daß es hier heißt *εὐχαριστεῖν ὀφείλομεν* und nicht wie anderwärts bei Paulus *εὐχαριστοῦμεν*, oder *εἵλατο ὑμᾶς ὁ θεός* und nicht, wie er sonst schreibt, *ἐξελέξατο*, der ganz unerheblichen zu geschweigen, haben bereits in der Auslegung des Briefs ihre Erledigung gefunden; und es hieße die Zeit vergeuden, wenn wir hier noch erst beweisen wollten, daß 1, 6—7 eine unapostolische Lehre von Verdienstlichkeit des Leidens oder 2, 7 eine nachapostolische Beziehung auf gnostische Irrlehre[2]) nicht vorliege.

Rückblick auf Veranlassung, Inhalt und Gang des Briefs.

Es ist unschwer zu erkennen, was den Brief veranlaßt hat, und wie er seinem Zwecke entspricht. Da die Weisung an die Gemeinde, sich von denen zurückzuziehen, welche die Bahn des gemeinen Arbeitsberufs verlassen, erst hinter einem Abschlusse eintritt, mit welchem der Brief eigentlich endigen könnte; so erscheint als Hauptaufgabe des Briefs die Bitte, sich nicht irren zu lassen, als wenn der Tag des Herrn schon da wäre, indem theils Weissagungen und Lehrvorträge solchen Inhalts in ihrer Mitte vorgekommen waren, theils ein dahin lautender Brief, welcher angeblich oder vermeintlich vom Apostel herrührte, Eingang gefunden und jenen Wahn genährt hatte. Diese Bitte sammt der sich an sie anschließenden Belehrung bildet denn auch den Mittelpunkt des Briefs; so zwar, daß der Apostel die Gemeinde erinnert, an welchen bis jetzt noch nicht eingetretenen Ereignissen einst werde erkannt werden, daß der Tag des Herrn vorhanden sei, zugleich aber auch dem Mißverstande begegnet, als ob dadurch die Offenbarung Christi von dem Erscheinen des in Aussicht gestellten Widersachers auf eine die Machtherrlichkeit Gottes und Christi beeinträchtigende Weise abhängig gemacht werde.

Diesem Mittelpunkte des Briefs entspricht sowohl das, was der Apostel ihm vorausschickt, als das, was er ihm anfügt, indem Ersteres dazu dient, die Gemeinde in der Verfolgung, welche

[1]) Kern a. a. O. S. 211 ff.; Hilgenfeld a. a. O. [2]) Hilgenfeld S. 254.

sie erleidet, durch Hinweisung auf den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs zu stärken, und Letzteres, die Erscheinung jenes Widersachers, von welcher sie inzwischen belehrt worden ist, daß erst nach ihr die Erscheinung Christi zu erwarten stehe, für eine Strafe der ungläubigen Welt erkennen zu lassen, und dadurch die Ermahnung, an der apostolischen Lehre festzuhalten, um so eindringlicher zu machen.

Nur wie ein Nachtrag, den der Apostel der Gemeinde nicht ersparen kann, so schwer er ihm ankommt, folgt jene Weisung, die er ihr in Bezug auf etliche ihrer Glieder, dann aber auch diesen selbst ihres unordentlichen, dem gemein menschlichen Lebensberufe widerstreitenden Wandels halber ertheilt. Sie steht mit dem vorher schon zu einem Abschlusse gekommenen Briefe in keinem engern Zusammenhange, weil auch der geschäftige Müßiggang derer, auf welche sie sich bezieht, mit dem Gegenstande der Bitte und Belehrung, welche den Mittelpunkt des Briefs ausmacht, in keinem Zusammenhange steht, und nicht etwa in der Meinung, der Tag des Herrn sei schon vorhanden, seinen Ursprung hat.

Daß Paulus diesen Brief nicht vor dem andern an die Gemeinde Thessalonich's geschrieben hat.

An sich betrachtet könnte dieser Brief vielleicht, wiewohl 2, 15 nicht damit vereinbar scheint, ein erster sein, den Paulus an die Gemeinde von Thessalonich geschrieben. Aber daß er dieß auch wirklich sei, erhellt weder aus der Bemerkung zu seiner eigenhändigen Unterschrift, die ja dadurch veranlaßt ist, daß ein Brief in Umlauf gekommen war, welcher dafür galt, von ihm herzurühren, noch aus 1 Thess. 4, 13 ff., wo der Apostel eine Bekümmerniß um die wegsterbenden Gemeindeglieder hebt, welche nicht erst in Folge seiner Belehrung, daß der Tag des Herrn noch nicht vorhanden sein könne, entstanden zu sein braucht, sondern am natürlichsten gleich entstand, sobald Todesfälle inmitten der Gemeinde vorkamen[1]). Jenes *οὕτως γράφω* war keineswegs überflüssig, wenn die Leser des Apostels Handschrift schon gesehen hatten, indem es sich nicht darum handelte, sie wissen zu lassen, wie er schreibe, sondern sie darauf aufmerksam zu machen, daß dieß im Unterschiede vom Vorherigen Schrift seiner eigenen Hand

[1]) gegen Ewald die Sendschr. des Ap. Paulus S. 18 u. 46 f.

und daß an solcher Unterschrift jeder seiner Briefe zu erkennen sei: wie er denn, wenn er immer da und nur da die Eigenhändigkeit seiner Unterschrift bemerklich gemacht hätte, wo man seine Handschrift zum ersten Male vor Augen bekam, im ersten Briefe an die Korinther sich dessen in jeder Hinsicht[1]) eher hätte entschlagen können, als im Briefe an die Römer[2]).

Unterliegt die Aechtheit des längern der beiden Briefe keinem Zweifel, so ist er auch unzweifelhaft vor dem kürzern geschrieben. Denn dort war die Verfolgung, welche die Gemeinde von ihren eigenen Volksgenossen erlitt, noch etwas so Neues, daß Paulus ihrem Befremden darüber 2, 14 begegnen mußte, während er jetzt nur durch Hinweisung auf den Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs darüber tröstet, daß den Feinden der Heilsbotschaft solche Bedrängniß der Gläubigen zugelassen ist. Man hat zwar gemeint, nur der kürzere Brief lasse Fortdauer der Verfolgung erkennen, während sie zur Zeit der Abfassung des letztern vorüber war[3]). Aber diesem voreiligen Schlusse aus dem Präsens *ἀνέχεσθε* und *πάσχετε* 2 Thess. 1, 4—5 und dem durch den Zusammenhang mit *μιμηταὶ ἐγενήθητε* gegebenen Aoristus *ἐπάθετε* 1 Thess. 2, 14 steht entgegen, daß laut 1 Thess. 3, 6 der längere Brief unmittelbar nach Empfang der beruhigenden Nachricht verfaßt ist, nicht die Verfolgung habe aufgehört, sondern die Gemeinde stehe fest im Glauben und widerlege die Befürchtung des Apostels. In dem kürzern Briefe ist es ihm denn auch nicht mehr darum zu thun, ihren Glauben zu befestigen, sondern ihre Hoffnung auf Vergeltung für Verfolger und Verfolgte zu bestätigen, ehe er dem Irrthume wehrt, als ob der Tag des Herrn, welcher diese Vergeltung bringt, schon da sei. Wo er im längern Briefe von 2, 17 an aufzählt, was er gethan, um sie zu stärken in ihrer Verfolgung und um zu erfahren, ob sie auch Stand halte, nachdem er selbst fortwährend verhindert war, zu ihr zu kommen; da gedenkt er keines Briefs, den er ihr geschrieben, während er im kürzern 2, 15 allerdings auf briefliche Belehrungen hinweist, die er ihr bereits hat zugehen lassen.

[1]) vgl. 1 Kor. 5, 9; 16, 17. [2]) gegen Laurent neutest. Stud. S. 53. [3]) Laurent S. 51.

Man hat Spuren zu finden geglaubt, welche beweisen, daß der kürzere Brief an eine jüngere, der längere an eine ältere Gemeinde gerichtet sei. Aber es ist in der That nicht der Mühe werth, diesen angeblichen Spuren, wie daß 1 Thess. 1, 6—10 eine schon alte, 2 Thess. 1, 3 eine noch junge Gemeinde erkennen lasse, wenn der Altersunterschied höchstens ein Jahr betragen soll, nachzugehen. Von ganz anderm Belang ist der Beweis, welcher für die frühere Abfassung des längern Briefs aus 2, 1 ff. erwächst. Denn nicht wie an eine schon etwas weiter entfernte Zeit[1]) erinnert hier der Apostel an die Tage seiner Gründung der Gemeinde, sondern den ganzen Zeitverlauf von seiner Ankunft in Thessalonich bis zur Abfassung dieses Briefs läßt er mit allem auf sein Verhältniß zu ihr Bezüglichen vor den Lesern vorüberziehen, um ihr persönliches Vertrauen zu ihm gegen Gefährdungen sicherzustellen, die unmöglich erst entstanden sein können, nachdem die Bedrängniß der Gemeinde schon eine gewohnte Sache oder gar, wie man annimmt, schon vorbei war. Gerade dieser Theil des Briefs ist es aber, um den es dem Apostel zunächst zu thun war. Und wenn er dann Ermahnungen zu christlichem Wandel anfügt, die sich auf die Grundtugenden des Heidenthums, wie auf die eigenthümliche Tugend des Christenthums beziehen, und den Brief nicht schließt, ohne eine Reihe von Weisungen zu geben, wie er sie gerade bei dieser Gemeinde erforderlich achtete; so erkennen wir auch darin ein erstes schriftliches Wort des Apostels an die Gemeinde, durch welches er ersetzt, was er bei persönlicher Wiederkunft zu ihr im Anschlusse an seine gemeindestiftende Predigt mündlich zu ihr geredet haben würde. In dem kürzern Briefe dagegen gibt er keine das Einzelne des christlichen Wandels betreffende Weisung, diejenige ausgenommen, welche sich auf denselben Fehler bezieht, vor dem er 1 Thess. 4, 11 f. gewarnt hat. Und zwar findet hier der Unterschied Statt, daß er das eine Mal die Gemeinde überhaupt vor ihm warnt, das andere Mal dagegen sie anweist, von denen sich zurückzuziehen, welche so thun und dabei beharren. Der Brief, in welchem sich Letzteres findet, muß der

[1]) Ewald a. a. O. S. 40.

später geschriebene sein, weil sonst, wenn die ganze Gemeinde sich dessen schuldig gemacht hätte, um was er die einzelnen Schuldigen hatte strafen heißen, ein viel strengeres Wort an sie zu richten gewesen wäre, als das er an die Einzelnen gerichtet hatte.

Aber gerade 1 Thess. 4, 11 soll ja umgekehrt ein Citat aus dem kürzern und hiernach frühern Briefe sein. Es könnte, hat man gesagt, wenn auf mündliche und nicht vielmehr auf die in 2 Thess. 3, 12 enthaltene schriftliche Ermahnung Bezug genommen wäre, nur *καθὼς ὑμῖν παρηγγέλλομεν* heißen und nicht *παρηγγείλαμεν*[1]). Gewiß nicht. Es hat mit diesem Aorist keine andere Bewandniß als mit dem *καθὼς καὶ προείπαμεν ὑμῖν* des 6. Verses.

Nach allem dem erkennen wir die Folge, in welcher die beiden Briefe dem Kanon einverleibt sind, nicht minder für richtig, als die Briefe selbst für ächt.

---

[1]) so Laurent a. a. O. S. 50.